



ELENA ZAMFIR

CULTURA  
LIBERTĂȚII

EDITURA POLITICĂ

## CUPRINS

INTRODUCERE . . . . .	7
-----------------------	---

### Partea I

#### CONCEPTUL DE LIBERTATE ÎN PERSPECTIVA FILOZOFIEI ȘI A ȘTIINȚEI

1. Dificultăți și perspective în definirea conceptului de libertate . . . . .	13
O dilemă actualizată: libertate sau determinism . . . . .	13
Elementele unei definiții a libertății . . . . .	19
2. Libertatea de alegere . . . . .	21
Sînt alternativele egale sau inegale? . . . . .	21
Perspectiva dialectică asupra raportului determinism — libertate în alegere . . . . .	32
Responsabilitatea ca formă a determinismului . . . . .	39
Conținutul libertății . . . . .	64
3. Libertatea de acțiune . . . . .	82
Condiții exterioare și interioare ale libertății . . . . .	82
Libertate și determinism la nivelul acțiunii . . . . .	87

### Partea a II-a

#### CONDIȚIILE SOCIALE, CULTURALE ȘI PSIHOLOGICE ALE LIBERTĂȚII

1. Cadrul social al libertății umane . . . . .	98
Libertatea individuală și libertatea colectivă . . . . .	99



Dezvoltarea economică — condiție a lărgirii libertății . . .	106
Modelul participativ al conducerii societății, modalitate de promovare a libertății . . . . .	117
Eficiența socială a conducerii participative . . . . .	129
2. Cadrul cultural al libertății . . . . .	135
Cultura libertății ca alternativă la cultura oprimării . . .	135
Un test indirect al ipotezei marxiste . . . . .	148
Cultura libertății ca instrument al depășirii subdezvoltării. De la „cultura tăcerii” la cultura libertății . . . . .	158
3. Cadrul psihologic al libertății . . . . .	172
Spre o nouă etică a libertății . . . . .	172
O nouă critică a înstrăinării: psihologia umanistă . . .	180
INCHEIERE . . . . .	192

## INTRODUCERE

În calitatea sa de cadru prescriptiv al vieții sociale, cultura conține ca un element esențial reglementarea libertății umane. În concepția marxistă, societatea socialistă și comunistă reprezintă forme de organizare socială care asigură realizarea deplină a idealului de libertate. În Expunerea prezentată la Sesiunea solemnă comună a C.C. al P.C.R., M.A.N. și activului central de partid și de stat consacrată sărbătoririi centenarului proclamării independenței de stat a României, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Avem deplina încredere că viitorul aparține popoarelor care vor să trăiască libere, că prin lupta lor unită se va înfăptui o nouă ordine economică și politică internațională, o lume mai dreaptă și mai bună, a prieteniei și păcii pe planeta noastră”<sup>1</sup>.

Visul dintotdeauna al omenirii a fost acela al unei societăți care să promoveze dezvoltarea liberă a ființei umane. Mult timp un asemenea vis a reprezentat o aspirație difuză. Cu greu oamenii își puteau imagina cum ar trebui să arate modelul unei astfel de societăți. Încercările de conturare mai concretă a formelor de organizare ale unei societăți care să dea posibilitatea dezvoltării libere a omului se dovedeau a fi utopii, iremediabil naive, impracticabile.

<sup>1</sup> Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Editura politică, 1977, p. 353.

Pe această linie de gândire-aspirație, Marx a realizat o deschidere revoluționară. O societate a libertății nu reprezintă un vis utopic, frumos dar irealizabil. Analizând mecanismele evoluției societății umane, Marx a demonstrat faptul că împlinirea unei asemenea societăți semnifică un proces obiectiv, necesar, spre care omenirea se îndreaptă pe baza acumulărilor deja existente. Nici un moment nu trebuie să concepem acest proces ca fiind linear, ca reprezentând o creștere constantă a „cantității” de libertate. Dimpotrivă, el este contradictoriu. Dialectica sa ar putea fi imaginată nu sub forma unei linii drepte, ascendente, ci mai degrabă prin căi alternative, cu mari ocolișuri, zigzaguri, dări înapoi temporare.

Societatea comunistă, ca nou tip de organizare, se impune în cadrul acestei evoluții ca un stadiu necesar; ea este caracterizată în mod special prin faptul că realizează condițiile obiective ale unei vieți umane libere. Comunismul nu înseamnă numai o largire semnificativă a gradului de libertate, mai degrabă el constituie o ruptură profundă în raport cu modelele anterioare de organizare a vieții sociale, ruptură posibilă pe baza acumulărilor materiale și spirituale din istoria omenirii, dar datorată în primul rând unei adânci restructurări sociale.

Societatea socialistă, ca primă fază a comunismului, și-a pus încă de la început problema creării unor noi cadre ale vieții umane care să dea posibilitatea afirmării depline a personalității umane. Dezvoltarea societății socialiste poate fi considerată din acest punct de vedere ca un proces de largire continuă a cadrelor sociale și culturale ce asigură realizarea libertății. Putem prevedea că pe măsură ce vom înainta spre societatea socialistă multilateral dezvoltată și apoi spre societatea comunistă, complementar cu procesul obiectiv de perfecționare a relațiilor de producție, vom asista la o intensificare a aspirațiilor colective de largire a formelor libertății umane.

Datorită acumulărilor realizate în cadrul societății contemporane, procesul de intensificare a dorinței umane spre o largire semnificativă a cadrelor sociale și culturale ale libertății apare ca un proces firesc care caracterizează întreaga omenire la ora actuală. Noul context economic, social, științific, stimulează aspirații mai înalte care, la

rîndul lor, forțează cu tot mai multă tărie structurile sociale învechite.

Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea cu cadrele din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic din noiembrie 1976, aici se prefigurează una dintre funcțiile cele mai importante ale filozofului, ale omului de știință din cîmpul disciplinelor sociale în societatea contemporană: ei trebuie să mediteze asupra condițiilor, cailor, mecanismelor procesului necesar, legitim, de creștere a libertății umane. Ei pot și trebuie să-și aducă contribuția la efortul colectiv de cristalizare a unor noi forme social-culturale de realizare a aspirației către libertate.

Libertatea apare ca una dintre temele centrale ale meditației filozofice. Formularea ei a coincis cu însăși actul constituirii reflexiei filozofice, și nu de puține ori, controversele în jurul ei au reprezentat punctul de pornire a unor largi dispute teoretice.

În filozofia tradițională există o îndelungată istorie a disputelor în jurul ideii de libertate. Astfel, filozofia antică greacă a formulat, în limbajul ei rațional speculativ, principalele dificultăți teoretice generate de actul „gîndirii libertății”. Filozofia modernă a încercat diferite soluții pentru a le depăși sau le-a reformulat într-un nou context. Contribuția kantiană este o ilustrare în această direcție. Implicațiile multiple ale impasului „gîndirii libertății” au fost rezolvate însă de pe pozițiile reflecției dialectice. Spinoza, Hegel, dar în special filozofia marxistă sînt momente semnificative din acest punct de vedere. Viziunea dialectică premarxistă de tipul celei spinoziene sau hegeliene prezintă însă limite esențiale. Unele din ele provin din însăși structura sistemului filozofic în cauză. Soluția hegeliană, de pildă, este inacceptabilă prin extremismul cu care egalizează libertatea cu necesitatea. Alte limite provin din însuși limbajul speculativ, preștiințific în care problematica libertății este situată.

Marxismul a eliberat teoria libertății de schematismul dogmatic al sistemelor filozofice anterioare, situînd-o în plin cîmp al unei reflecții filozofice de factură științifică. Prin acest act o nouă deschidere a fost inaugurată. E adevărat că uneori, în unele texte marxiste contemporane, se produce un regres în raport cu deschiderea pe care Marx

Însuși a făcut-o în problematica libertății. Avem în vedere încercări de a dezvolta indicațiile, deseori sumare, cuprinse în diferite texte ale lui Marx și Engels, folosindu-se însă adesea, în mod exclusiv, limbajul tradițional al filozofiei preștiințifice. Această situație este, într-o oarecare măsură, responsabilă și de faptul că deschiderea realizată de reflecția gândirii dialectice în tematica libertății este în unele cazuri ignorată de către meditația filozofică constituită în prelungirea științei. Altfel ar fi greu de explicat cum de pe terenul științei actuale sînt mereu reformulate dificultăți teoretice într-o manieră predialectică. Simpla ignoranță ni se pare a fi o explicație superficială, fiind în fapt o neînțelegere. Mai degrabă, rămînerea în urmă a abordării dialectice a libertății în raport cu contextul științific extrem de dinamic, reprezintă în opinia noastră cauza acestui fenomen.

Convingerea noastră este că o dezvoltare reală a problematicii libertății nu poate avea loc decît prin situarea ei fermă în orizontul științelor sociale și umane, al psihologiei, sociologiei, antropologiei culturale etc. Această observație a constituit unul dintre stimulentele esențiale ale analizei de față. Astfel, dezvoltînd elementele cuprinse în gândirea marxistă, am căutat să sugerăm soluții care să țină seama de acumulările petrecute în ultimul timp în disciplinele sociale și umane în această direcție. Prima parte a lucrării este dedicată unei asemenea analize. Partea a II-a pune în evidență cadrul social al libertății.

În primul rînd am considerat necesară examinarea libertății nu numai la nivel individual ci și la cel al colectivității. Atribuirea libertății colectivității umane nu este deloc o extensie nejustificată. Un aspect deosebit de important îl reprezintă depistarea condițiilor sociale ale realizării libertății. Este vorba de structuri sociale și culturale care să asigure și să susțină libertatea umană. Ne-am străduit, în acest context, să formulăm cîteva trăsături (fiind conștienți de parțialitatea acestei tentative) ale unei culturi care exprimă și promovează posibilitățile omului de a fi liber. Termenul de cultură a libertății exprimă tocmai o asemenea caracteristică; noua cultură comunistă spre care tinde societatea noastră fiind în primul rînd o cultură a libertății.

Pentru filozoful și omul de știință determinarea formelor particulare culturale ale libertății reprezintă o sarcină de prim ordin. În această perspectivă, gândirea filozofică marxistă își poate aduce o contribuție pozitivă la dezvoltarea noii culturi.

Situarea libertății în contextul social și cultural semnifică în fapt corolarul înțelegerii ei dialectice. În condițiile sociale contemporane „gîndirea libertății” în termeni individuali se dovedește a fi din ce în ce mai mult o imposibilitate. Omul este liber doar în cadrul colectivității, iar cultura apare ca instrument real, forma specifică de realizare a libertății sale; în alți termeni, ea reprezintă matricea concretă a vieții libere.

Lucrarea de față își propune o clarificare a semnificației teoretice a conceptului de libertate, a statutului său științific, ca premisă absolut necesară analizei modului de formare a unei noi culturi socialiste fundată pe o largă libertate. Cultura va fi considerată aici nu numai ca un ansamblu de valori în cadrul cărora libertatea ocupă un loc central dar și ca o totalitate de forme practice de organizare a vieții social-politice capabile să promoveze în mod plenar și liber personalitatea umană.

## CONCEPTUL DE LIBERTATE ÎN PERSPECTIVA FILOZOFIEI ȘI A ȘTIINȚEI

### 1. DIFICULTĂȚI ȘI PERSPECTIVE ÎN DEFINIREA CONCEPTULUI DE LIBERTATE

#### O DILEMĂ ACTUALIZATĂ: LIBERTATE SAU DETERMINISM

Pentru a putea înțelege dificultățile actuale legate de **definirea libertății**, trebuie să luăm în considerare două **perspective** relativ distincte asupra acesteia care, deși se **presupun** reciproc, sînt departe de a se armoniza. Astfel, **pe de o parte**, libertatea reprezintă o aspirație constantă a **omenirii**, una din valorile sale fundamentale. În **calitatea** sa de aspirație nimeni nu-i poate nega justificarea. Ea se impune ca una din certitudinile cele mai vechi și **ferme** ale umanității. Pe de altă parte, este vorba de **libertate** ca un concept teoretic al filozofiei și mai recent al **științelor sociale și umane**. Este și firesc ca pasiunea cu **care libertatea a fost**, este și va fi promovată ca una dintre **valorile fundamentale** ale omenirii să determine în **planul gîndirii teoretice** preocupări intense de asimilare a **libertății** ca un concept. Nu este întîmplător faptul că încă **filozofia antică** a avut ca una din temele majore de **meditație** aceea a libertății. Din punct de vedere filozofic, **problema asimilării libertății** ca un concept teoretic, este, **asa cum dealtfel** disputele aprinse din întreaga filozofie **au demonstrat-o**, o problemă extrem de dificilă. Apoi, **dezvoltarea științelor omului** a repus-o cu și mai mare **vi-goare**. De astă dată dificultatea era de a înțelege **libertatea** ca un concept al științei. Dacă libertatea ca aspirație este incontestabilă, statutul științific al conceptului de **libertate** este adesea pus sub semnul întrebării. Încercarea de a **răspunde din perspectiva științei** la vechea întrebare cu **privire la sensul libertății**, a produs în ultimul timp și



o serie de reflecții negative care ar putea fi rezumate sub forma următoare: nu cumva termenul de libertate este doar un nume perpetuat în virtutea prestigiului său tradițional, acordat unei serii de aspirații difuze și neomogene, justificate în ele însele dar care, într-o analiză științifică mai riguroasă, ar trebui să poarte alte denumiri mai adecvate? Și, în acest caz, în calitatea sa de concept teoretic el este iremediabil demodat, produs al unui context teoretico-filozofic, depășit el însuși. Cu alte cuvinte, temerea formulată de unii în mod explicit, de alții implicit, este dacă nu cumva un studiu mai atent al conceptului de libertate va avea ca efect dezmembrarea semnificației acestuia, pulverizarea lui în alte concepte care să corespundă mai bine noului context științific?

Desigur, limbajul științific este caracterizat la ora actuală printr-un ritm extrem de rapid de schimbare. Este foarte greu a concepe cum va arăta el în viitorul îndepărtat. Ar fi, în acest sens, nejustificat să punem semnul absolutului asupra vreunui concept existent. Este însă posibil și necesar totodată a se întreprinde o analiză a dificultăților și obiecțiilor ridicate în legătură cu definirea conceptului de libertate și a se încerca o evaluare a motivării acestora. Conotațiile valorice extrem de puternice ale sale nu pot constitui nici ele un argument justificat pentru a scuti conceptul de libertate de o analiză critică. Pe această bază se pot determina modificările pe care conceptul de libertate le suferă în noul context al cunoașterii contemporane atât din punctul de vedere al conținutului său teoretic cât și al semnificației sale ideale. Este ceea ce am putea numi o actualizare a conceptului.

O analiză a tipului de lucrări în care tema libertății este prezentă ne duce la o constatare de natură a ne da de gândit. Ea este foarte frecventă în lucrările cu caracter practic, normativ, cu alte cuvinte, în acele studii care au ca obiectiv promovarea idealurilor, a aspirațiilor umane. Spre exemplu, în lucrările etice, libertatea apare ca o valoare „cheie”, sau în studiile filozofice care formulează la un nivel mai general problematica libertății ca aspirație. Dimpotrivă, în lucrările cu caracter explicativ-științific, conceptul de libertate fie nu figurează deloc, fie are o poziție cu totul periferică. Dacă luăm un tratat de psihologie, de exemplu, în care sînt sintetizate concluziile știin-

ței comportamentului uman, vom fi surprinși de absența termenului de libertate. Se ridică o problemă serioasă: dacă libertatea este, așa cum tradiția filozofică a promovat-o timp de secole, una din caracteristicile definitorii ale omului, de ce științele, teoriile explicative care, din perspective diferite, au ca obiect omul, nu conțin libertatea în sistemul lor conceptual? În studii de psihologie, psihologie socială, sociologie, antropologie culturală se găsesc cu multă greutate referiri chiar marginale la conceptul de libertate. În perimetrul științei omului există la ora actuală doar un singur caz în care conceptul de libertate figurează în discuție: raportul dintre determinism și libertate. Termenii în care de regulă este formulată această problemă sînt mai mult negativi: nu cumva libertatea este anulată de principiul determinismului? În subtext se poate întrevedea însă o întrebare mult mai dură prin consecințele sale: nu cumva ideea libertății este structural incompatibilă cu spiritul științei actuale? În acest fel o problemă foarte veche este actualizată: se poate găsi o modalitate de a concilia principiul determinismului cu afirmarea libertății umane?

Acest mod de a pune problema exprimă în fapt însăși natura impactului dintre problematica tradițională a libertății și perspectiva științei. Prin esența ei, știința este orientată spre explicarea fenomenelor, spre găsirea cauzelor și punerea în evidență a determinismelor obiective. Pentru știință, omul și comportamentul său reprezintă un obiect de explicat. A găsi determinarea înseamnă însăși rațiunea de a fi a științei. Dacă am accepta libertatea ca pe o posibilitate a omului de a se sustrage necesității, determinării, ca pe o posibilitate de suspendare a determinismului obiectiv în spațiul căruia comportamentul uman se constituie, știința comportamentului nu și-ar mai avea justificarea. Pe de altă parte, acceptarea determinismului și negarea libertății îl pune pe omul de știință într-o contradicție explicită cu evidența solidă a celor mai profunde aspirații și idealuri umane, în ultimă instanță chiar cu practica cotidiană.

În orice sens s-ar căuta soluția, se poate întrezări o poziție extrem de inconfortabilă pentru omul de știință. El este pus într-o dilemă stînjenitoare. Pe de o parte, în virtutea logicii activității sale, el este înclinat să susțină

caracterul determinat al comportamentului, limitînd tot mai mult, pînă la negare, rolul libertății în acțiunea umană. Pe de altă parte, el are conștiința că negarea completă a libertății, pe lîngă o opoziție a sa față de aspirațiile cele mai înrădăcinate în ființa umană, creează și o serie de dificultăți practice. Ea ar intra în contradicție cu un principiu fundamental al însăși organizării vieții sociale: responsabilitatea omului pentru actele sale. Întreaga organizare socială se fundează pe ideea responsabilității. Din cauza acestor contradicții profunde, de cele mai multe ori discuțiile converg către schițarea unei soluții de compromis între principiul determinismului și cel al libertății. Chiar unii dintre autorii acestor soluții nu pot să nu recunoască deschis că în fapt compromisul nu exprimă o conciliere de structură ci mai mult una verbală care nu rezolvă în fond dificultățile teoretice ci exprimă doar dezirabilitatea găsirii unei sinteze. În acest sens este semnificativă lucrarea *Determinism și libertate în epoca științei moderne*<sup>1</sup>, rezultat al unor discuții pe această temă la care au participat o serie de teoreticieni cunoscuți în științele sociale și umane și filozofi americani. Ar fi necesar să formulăm poate mai clar dilema în care omul de știință se găsește deseori în discuția raportului dintre determinism și libertate:

— Ori comportamentul uman este liber și atunci el nu poate să constituie obiectul unei explicații deterministe. În acest caz știința însăși nu are rost. O afirmație de tipul „individul A s-a comportat în maniera Y pentru că așa a vrut (așa a ales în mod liber)” este absolut contrară perspectivei științei. Aici responsabilitatea omului față de acțiunile sale este complet justificată.

— Ori comportamentul uman este determinat în mod obiectiv și atunci el reprezintă un obiect îndreptățit al explicației științifice, însă în această situație responsabilitatea umană este suprimată.

Cititorul ar putea crede că o asemenea dihotomie nu este reală. O analiză mai atentă a studiilor despre raportul determinism-libertate ar scoate în evidență că, în totalitatea lor, acestea se constituie în fapt ca încercări de

răspuns la provocarea ei. Chiar dacă acest paradox nu este formulat deschis, analizele se luptă cu el încercînd să-l soluționeze într-un fel sau altul. Toate soluțiile sînt fie opțiuni extreme — afirmarea determinismului și negarea libertății (de exemplu poziția psihologului american B. J. Skinner) — sau negarea determinismului și afirmarea libertății — ca în unele orientări filozofice (existențialismul) —, fie căutarea unei soluții de compromis care să îmbine acceptarea determinismului cu libertatea și responsabilitatea umană. Este incontestabil faptul că cei care discută această problemă, chiar dacă nu o mărturisesc, sînt sîcîiți mereu de pericolul greu de învins al opunerii determinismului libertății.

Am vrea să ilustrăm această afirmație cu o observație pe care Richard W. Chisholm o făcea în legătură cu fondul însuși al problemelor aflate în dezbatere<sup>2</sup>. El remarcă faptul că spiritul perspectivei științei ar putea să fie produs sub forma următorului raționament:

1. Dacă alegerea unui comportament este un lucru pe care nu-l putem evita, atunci nu sîntem moral responsabili pentru această alegere.

2. Dacă alegerea noastră se realizează în niște condiții care determină cauzal comportamentul nostru, atunci alegerea înseamnă un lucru inevitabil.

3. Orice eveniment se întîmplă în astfel de condiții încît, acestea fiind date, este cauzal imposibil ca respectivul eveniment să nu se întîmple.

4. Alegerea unui comportament poate fi considerată ca desfășurarea unui eveniment.

5. Concluzie: noi nu sîntem responsabili moral pentru nici una dintre alegerile noastre<sup>3</sup>.

Acest raționament explicitează în mod clar perspectiva omului de știință asupra comportamentului. El ar putea fi rezumat astfel: conform principiului determinismului, orice eveniment poate fi explicat ca produs necesar al unor condiții care îi reprezintă cauzele. Științele umane consideră comportamentul ca un tip de eveniment care se supune și el unei asemenea determinări. În măsura în care comporta-

<sup>1</sup> *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Ed. by Sidney Hook, New York, University Press, 1958.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



mentul nostru este rezultatul acestor cauze, el împlinindu-se deci indiferent de voința noastră, responsabilitatea față de el este anulată.

După cum remarca Chisholm aproape toți participanții la discuție și-au manifestat dezacordul față de o asemenea concluzie. Dar în același timp el își exprima uimirea asupra faptului că s-au putut găsi puține obiecții clar formulate la adresa raționamentului însuși care a produs o asemenea concluzie. În diferitele științe ale comportamentului, raportul dintre determinism și libertate se pune adesea în termenii mai rigizi ai vechii filozofii: determinism sau libertate. Cu alte cuvinte, determinismul se referă la posibilitatea găsirii unor factori determinanți pentru descrierea comportamentului, în timp ce libertatea intervine referitor la acea parte a variației comportamentului care nu mai poate fi explicată principial prin nici o cauză și care își găsește sursa în alegerea subiectivă. Dintr-un anumit punct de vedere o asemenea distincție rigidă își are justificarea sa. Dintr-o perspectivă filozofică actuală, indiferent cum am defini raportul dintre necesitate și libertate, nu putem ignora faptul că în unele zone ale științei contemporane această pereche conceptuală este utilizată într-o manieră extrem de tranșantă.

Dificultatea de a împăca principiul determinismului cu cel al libertății nu este nouă. Ea a fost formulată într-un mod dramatic de către I. Kant în *Critica rațiunii practice*. Filozoful german considera că termenul de libertate reprezintă un produs al rațiunii practice. Libertatea apare ca prim postulat al moralei. Odată formulat, el constituie pentru conștiința teoretică o dificultate extrem de greu de soluționat. Iată cum exprima Kant acest lucru: „*Rațiunea practică* pune celei speculative, pentru întâia oară cu acest concept (conceptul de libertate — n.ns.) problema cea mai insolubilă pentru a o aduce prin el în cea mai mare încurcătură: aceasta rezultă clar din aceea că din conceptul de libertate nimic nu poate fi explicat în fenomen, și că aici mecanismul natural trebuie să fie totdeauna firul conducător — că în afară de rațiunea pură, dacă vrea să se înalțe la Necondiționat în seria cauzelor, se încurcă și în antinomie, lovindu-se și într-o parte și în

alta de incomprehensibil, în timp ce ultimul (mecanismul) este cel puțin utilizabil în explicarea fenomenelor, nu s-ar fi ajuns niciodată la cutezanța de a introduce libertatea în știință, dacă legea morală și împreună cu ea rațiunea practică nu ar fi intervenit și nu ne-ar fi impus acest concept”<sup>4</sup>. De altfel, libertatea pusă în evidență de rațiunea practică, reprezintă în concepția lui Kant un termen al uneia dintre antinomiile ireconciliabile ale rațiunii pure. Remarcăm deasemenea faptul că filozoful german a intuit structura dificultății: dacă rațiunea teoretică generează o viziune deterministă, rațiunea practică (morală) este aceea care impune acceptarea libertății.

Deși aproape nici un om de știință (unele excepții există totuși) nu mai consideră că între determinism și libertate este o opoziție de principiu pe care însă trebuie să o acceptăm ca atare, neputând din diferite rațiuni să renunțăm la nici unul din acești termeni, s-a făcut puțin însă pentru a găsi elementele unei concilierii organice la nivelul științei.

Pentru a vedea cât de justificată este această dilemă în care gândirea contemporană cade în fața asimilării conceptului de libertate, este necesară o analiză mai atentă a însuși conceptului de libertate.

În filozofia marxistă există o serie de teze care pun într-o lumină diferită întreaga dispută. Toate exprimă însă faptul că între determinism și libertate există nu o disjuncție ci o conjuncție, după celebra exprimare „*libertatea reprezintă necesitatea înțeleasă*”, preluată de la Spinoza și Hegel. Adevărul este însă că o aprofundare a acestei direcții se lasă încă așteptată. Studiile marxiste actuale pe problema libertății tind să rămână la suprafața acestei afirmații, nereușind să construiască o înțelegere mai diferențiată.

## ELEMENTELE UNEI DEFINIRI A LIBERTAȚII

În definițiile pe care le întâlnim în legătură cu libertatea sînt exprimate multe nuanțe destul de diverse, adesea desemnînd perspective distincte ale conștiinței asupra aces-

<sup>4</sup> I. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Editura științifică, 1972, p. 117—118.

tei problematici. În ciuda acestei diversități există totuși o mare constanță, un nucleu comun. Acesta este poate cel mai clar redat în definiția curentă a libertății : „*libertatea este posibilitatea omului de a realiza ceea ce dorește*“.

Nu vrem să spunem că această definiție este foarte riguroasă. Dimpotrivă, după cum vom vedea, ea conține o mulțime de neclarități. Avantajul ei însă este că redă, poate în modul cel mai simplu, semnificația libertății chiar la nivelul înțelegerii comune. Diferitele definiții oricât de sofisticate ar fi din punct de vedere teoretic fluctuează în jurul acesteia, accentuând pe un aspect sau altul. Cu greu am putea găsi o altă definiție care să o contradică și care deci să nu fie reductibilă în ultimă instanță la ea. Din această cauză considerăm că definiția menționată mai sus poate constitui un punct de plecare, o bază satisfăcătoare pentru analiza principalelor componente ce intră în mecanismul libertății.

Dacă analizăm cu atenție această definiție, structura ei ne apare a fi compusă din următoarele elemente :

- un agent care acționează, *omul* ;
- *mulțimea aspirațiilor, dorințelor* pe care omul le poate avea la un moment dat ;
- *alegerea* uneia sau mai multora dintre ele și punerea sa (lor) ca scop de realizat al acțiunii ;
- *acțiunea propriu-zisă* care promovează aspirațiile, dorințele alese ;
- *posibilitatea reușitei acțiunii umane*, adică *realizarea* dorinței, aspirațiilor umane.

În acest context, libertatea apare cu două sensuri distincte :

- a. libertatea de alegere ;
- b. libertatea de acțiune și de realizare.

Să presupunem că un individ are în fața sa o mulțime de alternative care fiecare exprimă, într-un anumit grad, aspirațiile sale. Pentru a acționa el trebuie să se oprească asupra uneia sau alteia, să aleagă deci un obiectiv sau altul, un comportament anumit. Alegerea are sens doar în condițiile în care subiectul este liber să selecteze o alternativă sau alta. Dacă el ar fi împins cu necesitate absolută către o singură soluție atunci nu s-ar mai putea vorbi de o alegere. La acest nivel apare un sens distinct

al libertății și anume : posibilitatea omului de a opta între alternativele care-i stau în față.

După alegere se pune problema posibilității de realizare a opțiunii, cu alte cuvinte existența condițiilor necesare ca aspirația promovată de voința umană să fie realizată. De remarcat că în definiția libertății de la care am pornit, accentul cade pe cel de-al doilea moment al libertății, cel al realizării aspirației, a dorinței, a voinței. Primul nivel este mai mult implicat. Această diferență de pondere a celui de-al doilea nivel exprimă în fapt specificul perspectivei comune asupra comportamentului. Ceea ce este pentru om cu adevărat problematic nu se referă la posibilitățile lui de a alege din mai multe tipuri de comportare pe cel pe care-l vrea. Aceasta se realizează adesea fără un efort deosebit. Problematică este însă realizarea ca atare a alegerii făcute.

Vom analiza pe parcurs aceste două momente ale libertății.

## 2. LIBERTATEA DE ALEGERE

### SINT ALTERNATIVELE EGALE SAU INEGALE ?

A devenit aproape banal a afirma că acțiunea umană presupune alegere. Înainte de a acționa omul se află în fața unei mulțimi de alternative. Puține sînt cazurile în care o acțiune oarecare nu este rodul alegerii între mai multe posibilități. La un moment dat, un individ poate opta între a intra într-o expoziție, a merge la un film, a citi o carte, a sta la masa de lucru, între a mânca sau a se abține, între a munci sau a trage chiulul, a se angaja într-o activitate socială comună sau a se izola etc. Mulțimea posibilităților între care omul alege la un moment dat este însă finită. Ele sînt date de situația concretă în care el se află.

Pe baza acestor elemente putem schematiza momentul alegerii : Aflat într-un cadru problematic C, individul X se găsește în fața unor alternative a, b, c,...n dintre care trebuie să aleagă. În raportul dintre alegere și posibilități

pot să apară două stări limită : libertate absolută sau determinism absolut.

Din punctul de vedere al omului de știință, libertatea absolută de alegere ar putea fi formulată ca independența completă a alegerii în raport cu variatele condiții în care aceasta are loc. Situații de acest gen figurează în diferite sisteme etice în forma celebrei teze a contingenței alegerii. Alegerea umană e contingentă în raport cu acele condiții particulare în care se desfășoară. Nici un observator exterior, presupunând o cunoaștere completă a condițiilor în care individul *X* își exercită alegerea nu ar putea să facă vreo predicție în legătură cu alternativa ce va fi selectată de către acesta. Libertatea absolută înseamnă deci o discontinuitate totală între condiții și alegere, lipsa oricărei determinări.

Desigur că asupra alegerii acționează anumite forțe constrângătoare de diferite naturi. Unele alternative sînt mai atractive în raport cu dorințele, necesitățile individului care face alegerea, altele mai puțin atractive. Există deosemena valori și norme pe care individul însuși le-a acceptat și care acționează asupra alegerii sale. El vine în momentul alegerii cu un set de criterii care disting ceea ce este drept de nedrept, moral de imoral. Apar și forțe exterioare care se exercită asupra alegerii : constrîngeri sociale, ca de exemplu așteptările colectivității, ale prietenilor, ale părinților etc. Mediul natural însuși poate reacționa pozitiv sau negativ față de o opțiune în virtutea propriilor sale legi. Așa cum se exprimă psihologul Kurt Lewin, alegerea se desfășoară într-un câmp de forțe care presează în sensul unei diferențieri între alternativele existente. Prezența unui asemenea câmp de forțe este atât de evidentă încît nimeni nu o poate nega. Deși logic posibilă, libertatea ca lipsă completă a oricărei determinări în alegere nu a constituit niciodată fundamentul vreunei teorii a alegerii. Există orientări care minimalizează importanța acestor tipuri de determinări, ajungînd pe această bază la ideea că în fapt există o indeterminare practică a alegerii.

O asemenea opțiune teoretică poate fi găsită în modul cel mai clar exprimată în existențialism. Vom folosi pentru a o caracteriza cîteva teze care-i aparțin lui J. P. Sartre. Omul, consideră Sartre, se definește el însuși prin alegerea sa, el este ceea ce se face. Spre deosebire de obiec-

tele naturale, în cazul omului, existența precede și determină esența. Întîi omul există și apoi, prin opțiunile sale, el se determină într-un fel sau altul, își creează o esență anumită. „Omul nu este nimic altceva decît proiectul său, el nu există decît în măsura în care se realizează, el nu este deci nimic altceva decît ansamblul actelor sale“<sup>1</sup>. Între existență și esență se intercalează alegerea umană, concepută de către Sartre ca fiind practic nedeterminată, liberă : „Dacă, în adevăr, existența precede esența, aceasta din urmă nu se poate explica niciodată prin referință la o natură umană dată și împietrită ; altfel zis nu există determinism, omul este liber, omul este libertatea“<sup>2</sup>. Opțiunea sartriană este clară. El afirmă în mod explicit discontinuitatea absolută dintre existență și esență, marcată de intercalarea libertății. „Libertatea umană precede esența omului și o face posibilă, esența ființei umane este în suspensie în libertatea sa“<sup>3</sup>. Nu există nici un determinism al alegerii, trecutul nu reprezintă o forță determinantă : „Trebuie deci ca ființa conștientă să se constituie ea însăși în raport cu trecutul său ca separată de acest trecut printr-un Neant“<sup>4</sup>. Nu este întîmplător că Sartre consideră libertatea ca un alt nume pentru Neant. Neantul exprimă în limbajul filozofiei sartriene lipsa de determinism în alegere. „Acestei posibilități pentru realitatea umană de a secreta un Neant care s-o izoleze, Descartes, după stoici i-a dat un nume : libertatea“<sup>5</sup>. Nu există nici valori, după cum nu există nici alți factori obiectivi care să determine alegerea noastră. Acesta este sensul afirmației dure și metafizice sartriene, că nu avem o morală generală, fiecare își alege liber propriile sale valori : „Dacă, pe de altă parte, Dumnezeu nu există, noi nu vom găsi în fața noastră valori sau ordine care să legitimeze conduita noastră. Astfel, noi nu avem nici în spatele nostru, nici în fața noastră, în domeniul luminos al valorilor, justificări sau scuze. Noi sîntem singuri fără scuze“<sup>6</sup>. Poziția lui Sartre este lipsită de orice echivoc. Nu există nimic obiectiv, na-

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *L'Etre et le Neant*, Paris, 1943, p. 55.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 36—37.

<sup>3</sup> J. P. Sartre, *L'Etre et le Neant*, Paris, N.R.F., 1955, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> J. P. Sartre, *L'Etre et le Neant*, Paris, 1943, p. 37.



tural sau social care să exercite o constrângere suficient de puternică încât să anuleze sau să diminueze semnificativ libertatea alegerii. Nu există valori generale date de Dumnezeu sau de rațiune care să exercite un determinism moral. Consecința logică a unei asemenea maxime indeterminări este exprimată în întreaga absurditate a sa chiar de către Sartre : posibilitățile de alegere sînt egale. Afirmția lipsei de determinare a unei alegeri complet libere se fundează în mod logic pe ideea egalității absolute pentru subiect a alternativelor care-i stau în față. Ar fi suficient să acceptăm o cît de ușoară inegalitate a acestora pentru ca libertatea alegerii să fie anulată sau restrînsă substanțial. Dacă alternativa A e ceva mai bună decît B, care la rîndul său e mai bună decît C, chiar dacă sîntem liberi să alegem oricare dintre alternative, alegerea noastră devine predictibilă, determinată de însăși această ierarhizare valorică. Or, Sartre exclude, în principiu, o asemenea amendare a libertății ; libertatea umană este absolută. Atît de absolută încît ea se manifestă ca o povară pentru om, exercitarea ei constituind sursa unei adevărate drame umane. Pentru a sugera acest lucru, Sartre folosește expresia lipsită de echivoc, „omul este condamnat la libertate“.

Nu există nici o altă teorie asupra libertății, a comportamentului uman care să adopte o poziție atît de netă în favoarea indeterminismului. Ar fi însă exagerat să considerăm că Sartre exclude orice presiune asupra alegerii. El doar le apreciază pe acestea ca fiind practic neglijabile în fața posibilității nelimitate de alegere. Orice justificare a alegerii prin apelul la o determinare oarecare, naturală sau morală, reprezintă o scuză falsă, o fugă de responsabilitate. În general, la existențialism, libertatea ca indeterminare a alegerii ia valoarea unei teorii ontologice. Indeterminarea este deci existențială.

Multe din orientările etice acordă o greutate mai mare în actul alegerii diferitelor presiuni și determinări. În afară de existențialism, toate eticile care promovează principiul libertății de alegere concep libertatea nu ca pe o caracteristică naturală a alegerii ci mai mult ca o *posibilitate*. Alegerea este mereu determinată de diferitele presiuni interne sau externe. Sînt multe cazuri în care comportamentul uman nu este rezultatul unei opțiuni libere

ci al determinării. Omul însă, spre deosebire de celelalte obiecte din univers are capacitatea de a se elibera, de a rupe lanțul determinării dintre condițiile existenței sale și acțiunea sa. El se poate elibera atît de constrîngerea exterioară cît și de cea interioară. Libertatea deci, apare în acest caz doar ca o posibilitate, iar nu ca o caracteristică inevitabilă a alegerii. O asemenea posibilitate poate fi realizată doar printr-o îndelungată cultivare, prin exercițiu. Este cazul eticilor orientale, a stoicismului, a eticii platoniciene. Oamenii în această perspectivă sînt în grade diferite liberi să aleagă. Libertatea maximă de alegere e obținută aici doar de înțelept. Dacă am folosi criteriile științei pentru a detecta lipsa de determinare — impredictibilitatea alegerii în raport cu condițiile ei — am putea spune că gradul cel mai mare de impredictibilitate apare în cazul aceluia care reușește să se elibereze de constrîngerile exterioare și interioare. În acest punct există o comunicare între eticile antice care cultivau libertatea prin înțelepciune cu existențialismul. Rămîne însă o distincție clară între ele. În primul rînd, ceea ce în existențialism apare ca fiind o caracteristică naturală a alegerii umane, în eticile antice se manifestă ca rezultat al unui îndelung antrenament care actualizează doar o posibilitate. Această paralelă poate fi clar desprinsă dacă facem apel la următorul precept al *Bhagavad-Gitei* : „Îndeplinește faptele părăsind legătura față de ele, fiind același la reușită și nereușită ; acestei egalități de spirit i se supune Yoga“<sup>7</sup>. După cum se vede, egalitatea alternativelor nu este aici dată natural ci cucerită prin desprinderea înțeleaptă de inegalitatea lor firească. Doar după ce înțeleptul a urmat sfatul „să nu ai drept temei fructul faptelor“, după ce a izgonit dorințele, acțiunile i se par egale ; rezultatul unei asemenea egalități este exprimat poate cel mai clar în principiul tao-ismului chinez : „a acționa ca și cum nu ai acționa“<sup>8</sup>. În stoicism acest principiu apare sub celebra formă a „indiferenței“. Eliberarea de pasiuni, considerată ca dezordine a spiritului, duce la realizarea stării psihologice desemnate prin indiferență.

<sup>7</sup> *Filozofia indiană în texte*, București, Editura științifică, 1971, p. 49.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 36.

O asemenea libertate a înțeleptului nu înseamnă o lipsă de determinare ci mai degrabă o selectivitate în raport cu determinismul. Supus unei pluralități adesea contradictorii de forțe care acționează asupra sa, omul se eliberează de unele pentru a le putea promova pe altele. Poate în modul cel mai explicit aceste două momente ale libertății de alegere, corespunzând celor două puncte nodale ale acțiunii umane, au fost formulate de către Kant<sup>9</sup>. Acesta distinge libertatea în sens negativ și libertatea în sens pozitiv. Prima presupune posibilitatea omului de a se desprinde din lanțul determinărilor empirice pentru a putea alege după propriile sale rațiuni. Este ceea ce Kant numea în alți termeni principiul autonomiei voinței. O voință heteronomă, adică determinată din exterior este o voință neliberă. Pe baza acestui sens negativ se constituie sensul pozitiv al libertății, considerat ca posibilitatea omului de a alege ceea ce rațiunea sa îi indică a fi bun, drept, moral. Dacă la primul nivel omul se poate sustrage de sub presiunea unei alternative sau alta, la al doilea nivel se indică posibilitatea opțiunii acelei alegeri care concordă cu rațiunea umană, cu legea morală. Astfel, dacă din punctul de vedere al condițiilor empirice, cum le denumea Kant, alegerea înțeleptului e impredictibilă, din punctul de vedere al rațiunii, al moralității, alegerea sa e complet predictibilă. Omul se rupe din lanțul determinărilor naturale pentru a putea promova o altă determinare, o altă cauzalitate de ordin moral, a cărei purtătoare este rațiunea. După cum s-a observat, în existențialism un asemenea determinism este și el negat. Apare aici și o altă deosebire între poziția existențialistă și cea a eticilor „înțelepciunii”. Cele mai multe dintre orientările etice considerau eliberarea de sub presiunea diferitelor constrângeri doar ca un mijloc absolut necesar realizării unor valori superioare, produse ale rațiunii. La stoici, de exemplu, indiferența față de pasiuni era o condiție necesară realității virtuții, a exigențelor rațiunii. În creștinism, ascetismul exprima factorul necesar realizării adevăratei misiuni dată omului de către Dumnezeu. La Platon, mortificarea corpului făcea posibilă culti-

varea sufletului<sup>10</sup>. Chiar în doctrina Yoga care nu dă nici ea înțeleptului o orientare pozitivă, atingerea stării de totală detașare fiind obiectivul suprem al înțeleptului, nu este exclus determinismul. Acesta apare sub forma unei ordini universale la a cărei realizare participă omul. De aceea Yoga nu este o doctrină, așa cum au crezut unii, a nonacțiunii sau a acțiunii arbitrare ci a unei determinate de ordinea universală la care participă: „Făptuirea e necesară; săvârșește faptele prescrise! Fapta e mai bună decât nefăptuirea”<sup>11</sup>. Singura recomandare este atingerea indiferenței, a egalității de spirit în „făptuire”.

Marile etici ale înțelepciunii se fundau de regulă pe opoziția dintre natura empirică a omului și rațiunea sa. Cele două serii de determinări sînt independente și reciproc contingente. Promovarea determinismului rațiunii (Kant considera legea morală ca un alt tip de cauzalitate a comportamentului) presupune în acest sens eliberarea de determinismul empiric.

La o altă extremă se plasează poziția *strict deterministă*. Esența acestei poziții ar putea fi formulată astfel: dată fiind o mulțime de condiții care preced alegerea, opțiunea pentru o alternativă sau alta este complet previzibilă. Libertatea nu reprezintă decât o iluzie a conștiinței individului care acționează. În realitate, alegerea sa este strict determinată de câmpul real de forțe. O asemenea poziție își are o altă sursă de constituire decât cea a afirmării libertății de alegere. Dacă promovarea libertății de alegere s-a constituit pe baza experienței cotidiene a comportamentului (în multe situații oamenii se află în fața unor alternative din care e greu de ales, opțiunea depinzînd exclusiv de decizia lor, sau de experiența mecanismelor normative ale societății care impun în varietatea condițiilor alegerea unui comportament, plasînd responsabilitatea asupra individului și sancționînd alegerea acestuia)<sup>12</sup>, teza

<sup>10</sup> Vezi Platon, *Dialoguri*, București, Editura pentru literatură universală, 1968.

<sup>11</sup> *Filozofia indiană în texte*, p. 52.

<sup>12</sup> P. Botezatu în lucrarea *Preludiul ideii de libertate morală*, Iași, Editura Junimea, 1976, subliniază în mod convingător faptul că una dintre sursele majore ale constituirii problematicii libertății în gândirea antică a fost asimilarea la nivelul teoriei a problemei responsabilității morale și juridice.

<sup>9</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 121—122.

determinismului complet a fost generată prin extinderea câmpului științei. Încă de la apariția sa, metoda științifică de gândire a postulat principiul determinismului. În măsura în care un fenomen este considerat obiect al științei apare posibilitatea determinării lui. Cu alte cuvinte, se poate descoperi o mulțime de fenomene care l-au precedat sau îi coexistă și îi determină în mod complet existența. A-l explica înseamnă a pune în evidență totalitatea condițiilor care îl determină.

Încă în gândirea antică, formularea principiului determinismului, în special a celui de cauzalitate, a creat o problemă în legătură cu alegerea umană: dacă nu putem considera și comportamentul ca avînd același statut ca celelalte fenomene ale universului, acela de a fi determinat cauzal. Sau, într-o altă formă, dacă n-am putea considera comportamentul uman ca obiect potențial al științei. În fapt cele două întrebări sînt echivalente. Considerînd un lucru oarecare ca obiect al științei înseamnă a presupune implicit caracterul său determinat. Deci, structural, extinderea cunoașterii științifice asupra comportamentului deschide a perspectivă în care tot mai insistent se pune problema dacă nu cumva libertatea umană este doar o iluzie. Acest lucru a devenit foarte evident în concepția mecanicistă a secolului al XVIII-lea. Teza „totul este determinat, totul are o cauză” reprezenta un leit-motiv fundamental al acestei mentalități\*, efectul unei cunoașteri incomplete a cauzelor. Este suficient ca totalitatea condițiilor cauzale să fie cunoscută pentru ca impresia de întîmplător sau de liber arbitru să dispară făcînd loc unei înțelegeri deterministe riguroase. Diderot era explicit în această privință. Așa-numitul liber arbitru reprezintă, după el, iluzia unei ființe care are doar conștiința de ea însăși ca o cauză, dar nu are conștiința de ea însăși ca efect. Extinzînd strategia de explicație a mecanicii, filozofia secolului al XVIII-lea considera că dacă am cunoaște toate condițiile inițiale care au caracterizat universul și legile sale de mișcare am putea să prevedem cu certitudine absolută tot ceea ce se întîmplă

în univers la un moment dat, inclusiv acțiunile și comportamentul uman. În acest plan, alegerea umană apărea a fi strict determinată. Libertatea era exclusă. Nu vrem să afirmăm prin aceasta că o asemenea teză era integral reprezentativă pentru mentalitatea acestui secol. Evidența libertății, a lipsei de determinare riguroasă a comportamentului provenită din alte surse sîcîia mereu prejudecata mecanicistă, obligînd-o adesea să încerce compromisuri. Ceea ce ne interesează aici nu sînt soluțiile de compromis pe care un gînditor sau altul le găsea ci concluziile logice antrenate de extinderea principiului determinismului generat de dezvoltarea științei.

Nu este întîmplător faptul că evoluția de mai tîrziu a științei comportamentului a tîns să genereze orientări similare. Vom folosi pentru exemplificare doar două cazuri. Primul se referă la o poziție psihanalistă, al doilea la teoria psihologului american Skinner.

Psihanaliza, lăsînd de o parte analiza intrinsecă, ca teorie cu limitele ei și valoarea implicată, a reprezentat una din primele încercări de a supune comportamentul uman unei explicații deterministe. Semnificativ este punctul de vedere a lui John Haspers care, la o discuție asupra raportului dintre determinism și libertate, caută să rezolve această problemă aplicînd principiile psihanalizei<sup>13</sup>. Haspers ne propune spre analiză următorul exemplu: este mama lui Hamlet responsabilă de decizia ei de a rămîne împreună cu bărbatul crud care a pus la cale uciderea soțului ei? Pentru a fi responsabilă, ea trebuie să fie liberă să aleagă între a rămîne sau nu cu el. O analiză freudistă a acțiunii sale ar scoate în evidență faptul că ea este în realitate victima unei voințe inconștiente, masochiste de pedeapsă. Din această cauză mama lui Hamlet nu este agentul liber, ci victima unei complexe tendințe masochiste, cu o complicată geneză, datînd din copilărie și repetînd probabil o situație comparabilă care include raporturile dintre ea și părinții săi<sup>14</sup>. Pusă problema în termeni mai generali, Haspers consideră că însuși Aristotel formulase o asemenea poziție cînd afirma că obiceiul, deprinderea, reprezintă o a doua natură a omului. Eve-

\* A se vedea mai pe larg, lucrarea noastră *Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976.

<sup>13</sup> John Haspers, *What Means this Freedom*, în *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, p. 126—142.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 129—130.



nimentele din copilărie, istoria formării personalității creează un complex causal al comportamentului maturului. Din acest motiv, comportamentul actual este complet previzibil; sarcina psihanalistului este de a pune în evidență asemenea legături cauzale: „Inteligența și puterea rațiunii nu pot scăpa de motivarea inconștientă“. Eventual, un psihanalist ar putea amenda un astfel de punct de vedere în următorul fel: omul este determinat să acționeze într-un anumit sens. El este liber doar de a merge la psihanalist pentru ca acesta, acționând asupra complexei sale structuri interne, să elimine cauzele comportamentelor nedorite. Mama lui Hamlet nu și-a ales comportamentul în mod liber, fiecare acțiune a sa ar putea fi riguros explicată. Dacă la curte ar fi existat în acea vreme un psihanalist, ea ar mai fi avut o șansă poate să acționeze în alt fel. În orice caz, doar într-o asemenea situație poate că ar fi putut să fie făcută responsabilă nu pentru că s-a comportat așa cum a făcut-o ci pentru că, simțind impulsurile inconștiente, implacabile, nu s-a dus la psihanalist pentru a se vindeca. După cum se vede, problema raportului dintre determinism și libertate nu este deloc ușor de soluționat într-o perspectivă psihanalistă. Este clar însă că sublinierea determinismului psihologic lasă puțin loc acceptării libertății.

Un al doilea exemplu se referă la teoria lui B. F. Skinner<sup>15</sup>. Acesta, împins de logica premiselor sale de tip behaviorist ajunge la o opțiune dură, deterministă, cu excluderea cvasicompletă a libertății. Comportamentul, după părerea sa, este strict determinat. Doar necunoașterea de către noi a condițiilor multiple care l-au generat poate crea iluzia libertății. Libertatea ca atare reprezintă un concept iremediabil învechit, produs al unei mentalități preștiințifice, nemaiaivându-și locul în contextul științei contemporane. Aserțiunile skinneriene sînt adesea deosebit de dramatice: dacă acceptăm libertatea de alegere, atunci orice știință a comportamentului este exclusă. Și dacă, dimpotrivă, acceptăm posibilitatea unei științe a comportamentului atunci, logic, trebuie să renunțăm la ideea de libertate, ea fiind eronată. Ar trebui să înțelegem de aici

<sup>15</sup> B. F. Skinner, *Contingencies of Reinforcement in the Design of a Culture*, în „Behavioral Science“, vol. 11, Nr. 3/1966 și *Beyond Freedom and Dignity*, A. Bantam/Vintage Book, 1971.

că Skinner consideră spiritul științei ca structural incompatibil cu ideea de libertate? Problema este însă deosebit de complexă și merită a fi examinată cu toată seriozitatea.

E adevărat că excluderea libertății în numele determinismului reprezintă la ora actuală poziții rare, de excepție. Aceasta nu poate fi însă un argument împotriva unei asemenea incompatibilități. Ea s-ar putea datoră exclusiv evitării abordării frontale a acestei probleme extrem de spinoase. Cert este însă un lucru. Pe de o parte știința contemporană face totul pentru a mări înțelegerea comportamentului uman. Aceasta înseamnă în fapt a scoate în evidență determinismul alegerii, micșorînd sfera posibilă a întîmplării, a accidentului, a liberului arbitru din acest domeniu. Pe de altă parte, e adevărat că libertatea nu intră încă în preocupările concrete ale științei. Dacă omul de știință este gata, cu foarte puține excepții, să accepte libertatea alegerii, aceasta se întîmplă însă într-un plan mai general, filozofic, iar nu în cel al științei. O asemenea situație ar putea mai degrabă să exprime o fază de început a cercetării științifice. S-ar putea avansa și o altă explicație a acestei stări de lucruri; de-abia după ce științele umane vor fi epuizat, în linii generale, explorarea factorilor determinanți ai comportamentului, își pot pune în mod riguros problema explicării naturii și măsurii în care libertatea este posibilă. Nimeni nu se poate îndoi de faptul că orientarea firească a științei către explicații cauzale stricte poate constitui o bază pentru negarea în plan filozofic a libertății de alegere. Privind dintr-o perspectivă modernă a sistemelor există însă o zonă de oarecare imprevizibilitate datorată creativității, a posibilității de invenție.

Sistemele, de regulă, se comportă în două feluri — unul standard, reluînd soluții, tipuri de comportament probate anterior și fixate sub formă de norme, reguli, modele culturale de comportament, strategii de acțiune. Acest comportament este înalt previzibil. Este vorba de algoritmul învățat și utilizat ori de cîte ori o situație din trecut se repetă în prezent. Un al doilea tip de comportament este cel creativ, original. O situație nouă sau o situație veche dar insatisfăcător rezolvată în trecut creează un impuls către găsirea unui nou tip de soluție. Aceasta este evident din punctul de vedere al algoritmilor cristalizați în trecut.

Putem însă din acest motiv considera comportamentul nou ca fiind principial imprevizibil din punctul de vedere al științei? Părerea noastră este că nu. Creația, invenția își au logica lor, propria determinare. Studiile de prognoză a invenției tehnologice au demonstrat din plin această teză. La ora actuală este curentă prezicerea tipului de descoperiri științifice care vor avea loc în viitor. Dacă am cunoaște suficient de bine condițiile, strategiile, mecanismele gândirii creatoare, atunci și rezultatele ei ar putea fi explicate riguros științific, determinat. Din acest punct de vedere considerăm că nu există o opoziție între libertate și determinism nici la nivelul creativității.

#### PERSPECTIVA DIALECTICĂ ASUPRA RAPORTULUI DETERMINISM-LIBERTATE ÎN ALEGERE

De la început, constituirea gândirii dialectice a suspectat alternativa determinism sau libertate de a fi falsă. În perspectiva sa era greu de înțeles de ce trebuie considerat neapărat că libertatea începe doar în momentul în care determinismul este suspendat. Mai degrabă libertatea părea a nu putea fi gândită decât în prelungirea determinismului, mai mult ca un mod particular al acestuia. Răsturnarea de perspectivă este clar exprimată în formula lansată de Spinoza, devenită clasică pentru tradiția dialectică a raportului dintre determinism și libertate: „libertatea este corelată cu necesitatea”. Hegel a preluat formula spinoziană, amplificându-i substanțial sensul. Citindu-l pe Hegel, Marx și Engels au fost entuziasmați de soluția care se prefigura, integrând-o organic în propria lor filozofie.

Să examinăm mai întâi obiecțiile materialist-dialectice la adresa opunerii determinismului libertății. În mod esențial, o asemenea ruptură apare ca o consecință logică a opoziției metafizice dintre materie și spirit, dintre obiect și subiect, specifică înțelegerii idealiste. Principiul determinismului (cauzalitate, necesitate etc.) era aplicat numai la realitatea materială. Spiritul constituia domeniul în care libertatea își are locul. Într-un anumit sens opoziția dintre determinism și libertate concretiza deosebirea dintre materie și spirit. Alegerea reprezintă un moment critic în care materia și spiritul se ciocnesc, putându-se influența reciproc. Determinismul propriu materiei acționează con-

strângător, prin intermediul alegerii, asupra spiritului. Exigența libertății, dimpotrivă, exprimă condiția necesară manifestării spiritului. Această structură este clar conturată în toate eticile tradiționale. Ea se manifesta în mod concret sub forma opoziției dintre pasiuni și rațiune (la stoici, de exemplu) sau dintre tendințele empirice și conștiință (la Kant).

Determinismul material se particularizează la nivelul acțiunii umane în forma necesităților naturale, a plăcerilor, dorințelor, pasiunilor. Conștiința, cu propriile sale exigențe (valori morale), nu se putea realiza decât prin eliberarea alegerii de sub presiunile naturale. În fapt acest model teoretic implica o distincție netă între două tipuri de necesități: a) necesități naturale, materiale care presează în mod spontan, direct asupra alegerii și b) necesități ale spiritului care sînt promovate prin intermediul conștiinței, al voinței și care nu se pot finaliza fără eliberarea de sub forța necesităților materiale. Distincția kantiană dintre libertatea în sens negativ și libertatea în sens pozitiv explicitează tocmai acest aspect: eliberarea din lanțul determinărilor empirice este condiția necesară unui nou tip de cauzalitate, cauzalitatea spiritului. În fapt, după cum se poate remarca, nu avem de-a face nici aici cu o opoziție netă dintre determinism și libertate ci cu o separare între determinismul natural, material și determinismul spiritului, dintre necesitatea empirică și necesitatea conștiinței. Libertatea reprezintă în fond modul specific de realizare a necesității spiritului. Dacă am analiza cu atenție toate teoriile clasice ale libertății am observa că această interpretare este pe deplin întemeiată. Nici un filozof nu a reclamat libertatea ca un mijloc al unei alegeri pur întâmplătoare, a liberului arbitru absolut, ci doar ca o condiție a promovării unei necesități superioare specifice spiritului.

Mentalitatea modernă a depășit opoziția materie-spirit și prin aceasta a deschis perspectivele punerii în noi termeni a problemei libertății. Noua perspectivă dialectică a adus obiecții esențiale la ambele tipuri limită de soluții analizate mai sus. Rupturii dintre libertate și determinism îi impută faptul că se construiește pe o opunere artificială dintre conștiință și sistemul real material din care aceasta face parte ca element integrat. În *Ideologia germană*, Marx

puncta explicit o asemenea răsturnare. „Primul fel de a privi lucrurile (cel idealist — n.ns.) pornește de la conștiință ca de la un individ viu ; al doilea care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința lor“<sup>16</sup>. Conștiința nu este o instanță cu o orientare principal diferită de cea a sistemului material pe care este grefată. „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor“<sup>17</sup>. În această nouă înțelegere, spiritul nu face decît să exprime într-o formă specifică întregul sistem pe care-l reprezintă ființa umană concretă cu propriile sale necesități. În alegere, conștiința nu promovează o necesitate a sa autonomă ci mai degrabă una generală, a sistemului pe care-l reprezintă. Din această cauză, în ultimă instanță, în alegere, se confruntă mai multe necesități. Conștiința tinde să afirme ceea ce ea consideră a fi punctul de vedere necesar omului în totalitatea sa. În acest sens prin formula „libertatea ca necesitate înțeleasă“, trebuie să luăm în considerație două lucruri : în primul rînd, necesitățile despre care am vorbit sînt necesitățile omului ca sistem global, reprezentînd punctul de vedere al totalității care poate să fie opus și chiar să intre în contradicție cu alte necesități mai particulare. Dacă spre exemplu un om doarește să se supună unei necesități imediate de a mânca ; aceasta o face doar în numele unei necesități mai generale de menținere a sănătății. Deci nu este aici vorba de orice necesitate, oarbă și constrîngătoare ci de necesitățile omului, promovate prin acțiunea sa liberă.

În al doilea rînd în formulă se precizează că libertatea este necesitatea asociată cu conștiința ei. Prin aceasta se subliniază faptul că, în cazul omului, necesitățile sale ca ființă totală nu acționează în mod spontan. Pentru a putea fi realizate ele trebuie să fie conștientizate. Deci, liberă este doar acea ființă umană care reușește să-și conștientizeze necesitățile sale și să le promoveze.

Există cîteva argumente foarte importante în legătură cu asemenea înțelegere a libertății ca o conștientizare și

promovare a necesităților omului ca sistem complex. Să reconsiderăm astfel însăși definirea alegerii. Omul se află la un moment dat în fața unor alternative de comportare între care trebuie să decidă. Ce sînt însă aceste alternative ? Ce criteriu putem folosi pentru a putea determina mulțimea alternativelor reale între care alegerea se desfășoară ? Primul criteriu este acela al semnificației umane. În sfera alegerii intră doar tipul de comportament care are o anumită semnificație, deci care satisface o necesitate a acestuia. Să presupunem o situație. Ceasul sună la ora 6. În fața mea se deschide un evantai de posibilități dintre care pot să aleg : să continui să dorm, să iau o carte să citesc, să mă duc la masa de lucru pentru a pregăti un studiu. Toate acestea sînt acțiuni care, fiecare, reprezintă ceva pentru mine, răspund la o cerință, duc la o anumită satisfacție. Pe lîngă cele cîteva comportamente amintite, oricine ar mai putea formula altele, ca de exemplu : să te cațeri pe acoperiș, să mergi în echilibru în mîini, să dansezi etc. Toate acestea din urmă sînt posibile, ele, însă, în condiții normale, la ora aceea, nu au nici o semnificație pentru mine și de aceea nici nu figurează printre alternativele ce trebuie luate în considerație cînd ceasul sună la ora 6. Ni se pare în acest sens îndreptățită observația lui T. F. Daveney care consideră că una dintre condițiile unei situații reale de alegere este existența unui scop sau a unei cerințe în raport cu care diferitele posibilități de acțiune au vreo semnificație. Exemplul dat de el este elocvent. Dacă ridic dintr-o grămadă de pietre de pe plajă una, fără să am în minte nici un scop precis ci doar acela de a căuta o piatră indiferent de culoare, formă, mărime, actul meu cu greu ar putea fi interpretat ca o alegere<sup>18</sup>. Interpretarea noastră e justificată și confirmată și atunci cînd analizăm criteriile după care alegerea are loc. Presupunem o mulțime de acțiuni posibile între care dorim să alegem. Pe care dintre ele o preferăm ? Opțiunea este ghidată întotdeauna de un criteriu pe care ni-meni nu l-ar putea nega prin evidența sa empirică : vom

<sup>16</sup> K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> A. T. F. Daveney, *Choosing*, în „Mind“, LXXIII, 292, 1964, p. 516.



alege alternativa cea mai bună. Formularea unui criteriu ca : voi alege alternativa cea mai proastă, ne apare din capul locului absurdă. Se înțelege că orice alegere se exercită în sensul găsirii posibilității celei mai bune și nu a celei mai proaste. Și dacă cineva ar face totuși o afirmație contrarie am înțelege că ea trebuie luată astfel : eu nu voi alege soluția care după criteriile unanim acceptate pare a fi cea bună ci pe cea care, după părerea mea, este în realitate pentru mine cea mai bună. Alegerea se face deci în sensul selectării acelei alternative care, în totalitatea ei, are valoarea cea mai mare pentru subiectul său. Cu alte cuvinte alegerea care afirmă în modul cel mai amplu și mai adecvat necesitatea sistemului celui care alege. În acest context cerința libertății alegerii nu înseamnă altceva decât exigența ca individul să poată opta pentru soluția cea mai potrivită pentru el. S-ar putea ca o serie de forțe care acționează asupra alegerii să orienteze opțiunea către o soluție mai puțin bună (ca obiceiuri personale, constrângerea exterioară sau interioară, unele deprinderi etc.). Spre exemplu, eu ajung la concluzia că pentru mine cel mai bine ar fi să nu fumez ; deprinderea mea de fumător reprezintă o constrângere interioară. A alege liber înseamnă în acest caz a mă elibera de sub presiunea obiceiului în vederea alegerii unui comportament despre care sînt convins că e mai bun. Dimpotrivă, dacă aș fi convinsă că fumatul nu reprezintă nici o primejdie pentru sănătatea mea nici nu aș simți nevoia de a mă elibera de dominarea propriei mele deprinderi. Nimeni nu revendică libertatea de a alege o soluție mai proastă în locul uneia mai bună decât dacă e convins că ierarhia preferințelor sale interioare este în realitate inversă decât se crede.

Libertatea ne apare în acest context ca o măsură a realizării necesităților interioare. Omul se va simți cu atît mai liber cu cît va reuși să promoveze într-un mod mai complet propriile sale necesități. Această teză este detaliat analizată de Engels într-un text rămas celebru în legătură cu conceptul de libertate, în lucrarea sa *Anti-Dühring*. Ceea ce interesează aici este afirmația că libertatea se realizează doar prin cunoașterea și înțelegerea profundă a propriilor necesități și a posibilităților de acțiune. Oscilarea în fața unor alternative a căror semnificație nu o realizăm decât în mică măsură nu reprezintă decât un moment de

difficultate în alegere. Imposibilitatea de ierarhizare în funcție de propriile necesități nu face decât să înlocuiască alegerea liberă, rațională, printr-una întîmplătoare, fundată pe neștiință.

Momentul alegerii a apărut ca o necesitate în evoluția omului. Componentele extrem de diverse care intră în activitatea sa nu mai pot fi armonizate prin mecanisme simple de reglare. Conștiința s-a impus ca un instrument mai puternic de organizare și orientare a activității umane, utilizînd ca mijloc esențial cunoașterea. Mecanismele spon-tane de funcționare și reglare existente în orice sistem sînt dublate la om de conștiință. Alegerea reprezintă un punct critic în acest proces. Mulțimea necesităților care intră în joc în funcționarea sistemului uman, începînd cu cele biologice, individuale și sfîrșind cu cele sociale, colective, presează toate asupra alegerii. Conștiința evaluează diferitele alternative luîndu-le în considerație din punctul de vedere al unei ierarhii valorice sau criterii de alegere. Alegerea este cea care maximizează stabilirea unei ierarhii de criterii care prezidează opțiunea. Exigența libertății exprimă în fond posibilitatea promovării acestui determinism global.

În această perspectivă este clar că nu mai putem echivala libertatea de alegere cu impredictibilitatea alegerii. În măsura în care alegerea evidențiază necesitatea globală a sistemului care acționează, ea devine la fel de predictibilă ca orice element determinat. Omul, care se percepe el însuși ca manifestîndu-se liber, nu este cel care are posibilitatea să se manifeste în modurile cele mai neașteptate cu putință ci cel care, cunoscîndu-și propriile sale necesități, și le promovează utilizînd eficace posibilitățile de care dispune. Sistemul uman în complexitatea sa nu-și poate realiza determinismul său interior decât prin cunoaștere, prin alegere în cunoștință de cauză.

Alegerea se sustrage doar unor determinisme parțiale. Există unele necesități care acționează într-o manieră implacabilă. De exemplu cea care forțează omul să-și refacă organismul prin somn. Într-un moment oarecare necesitatea de odihnă poate să fie parțială. Satisfacerea poate fi amînată. Există însă o limită dincolo de care ea nu mai poate fi suspendată, pe care organismul, sub amenințarea autodistrugerii, o impune irezistibil. La această limită sa-

tisfacerea nevoii de somn devine nu numai cea mai importantă pentru organism ci dominantă în mod absolut. Alternativele dispar și împreună cu ele alegerea ca atare. Același este cazul aproape al tuturor necesităților biologice. Ele acționează după cum se poate observa ca determinanți **absoluți ai comportamentului și exclud orice alternativă** sau amânare dincolo de o anumită limită permisă. În condiții normale de viață toate necesitățile care caracterizează ființa umană au o valoare relativă. Ele presează asupra comportamentului mai puternic sau mai slab dar forța lor constrângătoare este limitată. Aceasta dă posibilitatea alegerii unor alternative care, deși satisfăcătoare din anumite puncte de vedere, pot fi nesatisfăcătoare din altele. Putem deci spune că libertatea semnifică nu posibilitatea omului de a se sustrage determinismului în general, ci a unuiu parțial în favoarea unui alt determinism global. Din unghiul unei necesități, al unei serii cauzale, libertatea oferă comportamentului un caracter contingent, imprevizibil. Din punct de vedere sintetic însă, adică al omului ca sistem complex, al determinismului său global, **libertatea asigură comportamentului, dimpotrivă, un caracter necesar predictibil.**

Spre deosebire de idealism, care rupe necesitatea materială de cea spirituală, filozofia materialistă marxistă, într-un spirit modern, interpretează necesitatea promovată de conștiință ca o expresie a necesității obiective. Scopurile, aspirațiile oamenilor nu sînt independente de legile, necesitățile obiective ale vieții lor. În articolul *K. Marx*, Lenin pune în evidență această relație dintre obiectiv și subiectiv. Interpretarea idealistă, spunea el, pornește de la jumătatea drumului, ea explică acțiunea umană prin conștiința care o regizează, prin aspirațiile subiective. Marxismul însă cere să se meargă dincolo de subiectivitate și să se determine ce se ascunde în spatele ei. În ultimă instanță, necesitatea obiectivă dă conținut și se exprimă prin forme subiective. Motivația subiectivă exprimă în fond necesitățile profunde, obiective ale vieții umane. În această perspectivă este clar că opoziția kantiană dintre cauzalitatea empirică și cauzalitatea promovată de conștiință este superficială. Morala, valorile spirituale sînt expresii, tendințe de manifestare ale unor necesități nu mai puțin obiective decît necesitățile naturale.

Reducerea determinismului la acțiunea factorilor exteriori este responsabilă după cum s-a văzut de iluzia că intervenția libertății în mecanismele de constituire a comportamentului uman suspendă determinismul. Modelul behaviorist al comportamentului stimul-răspuns descrie într-un mod exact această mentalitate. Era însă evident empiric că răspunsul uman nu poate fi legat într-o manieră univocă de stimulii exteriori. Diferiți indivizi pot răspunde în forme variate la acești stimuli. Acest decalaj semnificativ între stimulii exteriori și răspuns era pus integral pe seama intervenției libertății umane.

Cercetările mai noi din psihologie au demonstrat însă că schema stimul-răspuns este prea simplistă pentru a descrie comportamentul. Este ignorat termenul intermediar care în fapt e responsabil de răspunsul propriu-zis. De aceea, o schemă mai completă ar putea fi figurată în următorul fel: stimul-personalitate-răspuns. Stimulul exterior se exercită asupra unui sistem cu particularitățile sale structurale — personalitatea umană — pentru care poate avea semnificații diferite. Răspunsul reprezintă reacția acestui sistem la stimul. M. Ralea argumentează pe larg acest punct de vedere în esul său *Explicația omului*. Definiția pe care el o dă omului este deosebit de importantă pentru analiza noastră. După părerea sa, omul este ființa care își întîrzie acțiunea<sup>19</sup>. Între stimul și răspuns el introduce o *discontinuitate* în care intervine cunoașterea, raționarea, alegerea. Aici există, cu alte cuvinte, personalitatea umană cu structura sa specifică, cea care evaluează stimulul, formulează alternativele posibile de răspuns, o alege pe cea mai potrivită. În această discontinuitate s-a constituit întreaga cultură ca instrument mai eficient de elaborare a răspunsului uman decît mecanismele spontane ale naturii. Așa cum foarte sugestiv arăta Alexandru Tănase, „cultura începe acolo unde efortul omului de a depăși și stăpîni existența nemijlocită de a introduce ordine rațională și organizare în fluxul experienței practice și al senzațiilor subiective se concretizează în elemente mai mult

<sup>19</sup> M. Ralea, *Explicația omului*, București, Editura Cartea Românească, 1946.

sau mai puțin stabile ale vieții umane, întruchipări materiale sau ideale pe linia mișcării progresive a societății”<sup>20</sup>. Dacă am merge în prelungirea raționamentului am putea înțelege libertatea ca suspendare a mecanismului reflex între stimul și răspuns, stabilit în cursul unei evoluții spontane și înlocuirea lui printr-o analiză conștientă.

Înțelegerea dialectică a raportului dintre libertate și determinism oferă o bază solidă pentru soluționarea problemelor responsabilității. Definind libertatea ca o posibilitate a conștiinței umane de a interveni activ în constituirea câmpului de forțe al comportamentului, de a se face purtătoarea unei necesități sau alteia și a orienta acțiunea în sensul acesteia, responsabilitatea nu mai vine în contradicție cu determinismul. Comportamentul nu mai apare determinat în sensul strict al înțelegerii mecaniciste. Noua perspectivă dialectică subliniază eroarea de principiu a vechiului determinism care extindea asupra sistemelor deschise (ca să folosim terminologia lui L. von Bertalanffy) schemele interdependenței fizicizate în legătură cu sistemele mai simple, închise (fizice, chimice). Comportamentul unui sistem deschis se caracterizează prin aceea că la un stimul exterior elaborează un răspuns complex care promovează propriile sale necesități interne de menținere sau dezvoltare. Determinismul căruia el i se supune este în principal unul intern iar nu unul extern. Comportamentul său reflectă mai mult complexitatea interioară decât constanța condițiilor exterioare. În elaborarea deciziilor, conștiința ca mijloc al analizei semnificațiilor necesităților, a alternativelor de răspuns joacă un rol hotărâtor. Responsabilitatea reprezintă instrumentul social-cultural constituit de a acționa al conștiinței ca element activ, participant la elaborarea comportamentului. Justificarea responsabilității își găsește fundamentul teoretic tocmai în afirmarea posibilității conștiinței de a interveni eficient în decizia și acțiunea umană. O asemenea teză este opusă unui determinism rigid. Chiar dacă am cunoaște integral câmpul de forțe exterior și interior care constituie situația generatoare a unui comportament, nu am putea determina cu certitudine comportamentul rezultat. Desigur că în multe

cazuri banale acest lucru este posibil. În situațiile caracterizate însă printr-un grad ridicat de complexitate el nu mai funcționează.

Este vorba aici de o imposibilitate principală, pe care considerăm că e cazul să o argumentăm mai pe larg. Să presupunem, pentru moment, un câmp de forțe care acționează asupra comportamentului într-un mod strict obiectiv. Cu alte cuvinte, să zicem că factorul conștiință nu intervine în nici un fel. Avem, de exemplu, necesitățile umane naturale și sociale, necesitățile psihologice etc. Considerăm că fiecare din aceste forțe are o anumită valoare obiectivă dată. Dacă ele ar acționa asupra comportamentului, cea mai puternică dintre ele (luate individual sau în combinație) va fi aceea care va duce la generarea unui comportament. Să zicem că individul X se află într-o situație de acest gen : este ora 22, este destul de obosit și îi e somn. Dar, totodată, are de terminat o lucrare a cărei nerealizare ar atrage a doua zi o serie de sancțiuni sociale ; în plus, prestigiul său față de el însuși ar avea de suferit ; lucrarea, de asemenea, reprezintă o activitate care în sine îi este plăcută. Am putea deci identifica o serie de forțe precise : necesitatea de a dormi (de a se odihni), dorința de a evita o eventuală sancțiune, responsabilitatea față de sarcini, satisfacția însăși a muncii. Toate aceste forțe ar putea acționa în sensul generării a două tipuri diferite de comportament : X se culcă sau X lucrează. În acest moment presupunem existența unui observator exterior care, pe baza unei cunoașteri complete, ar putea deduce cu exactitate, folosind o unitate comună de măsură, valoarea fiecăreia din aceste forțe. Rezultatul unei astfel de aprecieri obiective ar fi că această combinație de forțe care presează în sensul alegerii alternativei celei din urmă, adică lucrul, este mai mare decât forțele care acționează în sensul impunerii primeia, adică odihna. O asemenea cunoaștere ar face ca alegerea să fie complet predictibilă, intervenția conștiinței, a voinței, a libertății nu ar modifica cu nimic situația. O astfel de imagine este însă o simplificare denaturată a mecanismului de constituire a comportamentului. Conștiința nu reprezintă în fapt o simplă „conștientizare” a câmpului de forțe obiectiv. Ea are un rol activ în însăși formarea acestui câmp. În realitate nu avem de-a face cu forțe de intensități obiectiv determinate.

<sup>20</sup> Alexandru Tănase, *Cultură și religie*, București, Editura politică, 1973, p. 6.



Conștiința este aceea care evaluează importanța diferitelor forțe, putînd să modifice în mod activ valoarea acestora. Ea poate, de exemplu, să accentueze importanța datoriei, mărind astfel forța presiunii sale sau poate să sublinieze valoarea satisfacției intrinseci a muncii depuse, sporind însemnătatea acestui factor în câmpul de forțe existent. Ajungem aici la o proprietate care ar putea fi formulată astfel: din punctul de vedere al alegerii, conștiința are un rol activ în determinarea câmpului de forțe al comportamentului. Intensitatea unei necesități poate fi modificată pozitiv (crescută) sau negativ (micșorată) prin intervenția conștiinței. Astfel, necesitatea de somn poate să fie scăzută în măsura în care conștiința poate aprecia că de fapt senzația de somn reprezintă doar rezultatul unui mecanism al obișnuinței (culcarea la ora 22) și mai puțin o necesitate urgentă de refacere a organismului. Nesatisfacerea ei nu ar avea deci în acest caz consecințe prea mari asupra stării organismului. Dimpotrivă, dacă la nivelul conștiinței se consideră vitală menținerea unui ritm biologic de activitate și repaus constant, necesar păstrării echilibrului biologic, atunci nevoia de somn va fi resimțită cu o forță sporită.

Prin raționalizare și interpretare, conștiința modifică substanțial valoarea forțelor obiective. Se poate spune că acțiunea umană nu se constituie numai într-un câmp obiectiv de forțe ci într-unul definit și modificat subiectiv. Din punct de vedere psihologic am putea deci să acceptăm libertatea ca măsură a variației introduse prin intervenția conștiinței în câmpul obiectiv de forțe. Această variație poate fi mai mare sau mai mică, iar în unele situații poate fi practic nulă. Uneori, chiar și instinctul de conservare poate fi suspendat prin intervenția conștiinței. Este situația sacrificiului eroic. Cu cît însă o forță obiectivă are o valoare mai moderată cu atît capacitatea conștiinței de a o modifica este mai mare. Putem înțelege acum de ce o evaluare completă a valorii forțelor ne poate duce la o predicție cu o anumită probabilitate a comportamentului, dar nu la una absolut certă. Această diferență este datorată intervenției active a conștiinței în geneza comportamentului și deci a posibilității libertății umane. Situația cercetărilor statistice de diferite tipuri este o ilustrare

foarte clară a acestui caz. Să luăm exemplul celebrelor statistici întocmite de Durkheim în legătură cu sinuciderile. El arăta că există o variație semnificativă a proporției de sinucideri în raport cu o serie de factori ca: sex, vîrstă, tip de comunitate, religie etc. Variația acestor factori antrenează deci o modificare în câmpul obiectiv al forțelor care presează asupra comportamentului real rezultat. Posibilitatea obiectivă a unui comportament nu înseamnă însă niciodată necesitatea absolută, inevitabilitatea acestuia. Conștiința are în permanență posibilitatea principală de a modifica câmpul de forțe și de a genera un alt tip de comportament. De aceea, cercetările asupra condițiilor obiective ale comportamentului uman, oricît s-ar apropia ele de completitudine, există o limită de principiu a certitudinii predicției lor datorată spațiului de variație posibil generat de intervenția conștiinței. Să luăm un exemplu care ar putea să clarifice foarte mult această problemă, analiza sociologică pe care Marx a întreprins-o comportamentului capitalistului. Conform teoriei marxiste, poziția obiectivă într-un sistem de relații sociale organizat într-o anumită manieră creează în mod inevitabil un anumit tip de comportament care poate fi astfel prezis. Capitalistul, în calitatea sa de proprietar al mijloacelor de producție, va fi caracterizat prin anumite interese obiective determinate, altfel spus, un anumit câmp de forțe îi va orienta comportamentul într-un sens predictibil. Studiind acest câmp de forțe putem să descriem comportamentul probabil al masei mari de capitaliști. Ar fi absurd să ne așteptăm ca o clasă dominantă să renunțe de bună voie la privilegiile sale. Un asemenea comportament este absolut exclus. Nu înseamnă însă că aceeași certitudine o putem avea la nivelul predicției fiecărui individ în parte. Un capitalist oarecare are o anumită probabilitate, oricît de mică ar fi aceasta, de a se comporta într-un mod netipic datorită posibilității pe care conștiința sa o are de a modifica definirea situației. În acest sens putem fi de acord cu celebra afirmație a lui Thomas că oamenii se comportă nu într-o situație obiectivă ci într-una subiectiv definită. Desigur că definirea subiectivă ne conduce la o variație în jurul situației obiective iar nu la o modificare aberantă a acesteia.

Poziția riguros deterministă consideră alegerea ca rezultat al unui fel de calcul exact al tuturor forțelor care acționează asupra comportamentului. Cercetările făcute de psihologie și de alte științe ale comportamentului au evoluat foarte mult pe linia descifrării diferiților factori cît și a combinării acelor care produc un anumit tip de comportament. Nu este întîmplător faptul că se reproduce în aceste științe, într-o oarecare măsură, determinismul strict formulat în secolul al XVIII-lea. În subtextul acestor discipline s-ar putea descifra postulatul fundamental următor: dacă am putea cunoaște integral configurația factorilor relevanți care acționează asupra comportamentului și regulile lor de combinare, am putea prevedea cu certitudine sensul comportamentului rezultat. Și dacă nu reușim să o facem, aceasta se datorează doar faptului că la un moment dat cunoașterea noastră este limitată. Preferința pentru formulări de tip probabilist sau tendențial: „dat fiind condițiile x, y, z, comportamentul A se va realiza cu o probabilitate mai mare decît simpla întîmplare” este justificată nemărturisit printr-o asemenea incompletitudine de moment a cunoașterii. Poate cel mai explicit din acest punct de vedere este B. F. Skinner. Pentru el, comportamentul ca un act obiectiv este determinat integral de alți factori obiectivi. Subiectivitatea nu joacă nici un rol în constituirea comportamentului. Formulările sale sînt de-a dreptul provocante prin duritatea lor, dar ele nu contravin în fapt spiritului aproape general al științei comportamentului. Skinner consideră că subiectivitatea, mai precis judecarea, valorizarea nu reprezintă cauze reale ale comportamentului ci doar simple subproduse ale acestuia. După cum se exprimă el, în termeni care nu pot lăsa nici o îndoială, eu nu merg, de exemplu, la plimbare pentru că îmi face plăcere ci realitatea e complet inversă; mie îmi face plăcere să mă plimb pentru că aceasta o fac în virtutea unei determinări obiective. Stările mele afective nu sînt decît expresii secundare ale comportamentului determinat iar nicidecum motive reale în sensul de cauze ale acestuia.

Devalorizarea completă a actului alegerii, interpretarea sa ca un calcul rațional al factorilor obiectivi sau rezultatul nemijlocit (inconștient) al combinării acestor factori sînt prezente într-o multitudine de manifestări. Una din

cele mai evidente este interpretarea rațiunii ca o *raționalizare*. Vrem să ne oprim mai pe larg asupra acestei idei întrucît ea este destul de răspîndită.

Rațiunea era considerată tradițional ca decisivă în constituirea comportamentului. Actul alegerii, cumpănirea între alternative și opțiunea finală erau produsele rațiunii și deci orice explicație a comportamentului trebuia să pornească de la rațiune ca de la un factor cauzal de prim ordin. O asemenea poziție ducea la o interpretare fundamental idealistă și ca atare la non-știință. Dacă comportamentul este produsul rațiunii, teoria comportamentului poate fi cel mult filozofică. O știință pozitivă, empirică a comportamentului, care să identifice cauzele reale, obiective este lipsită de sens într-o asemenea perspectivă. În fapt, nici nu pot exista cauze ale comportamentului. Nu putem stabili o relație de tip cauzal între condițiile x, y, z, și comportamentul A. Rațiunea cu propriile sale criterii, sistemul de valori al individului, reprezintă cauzele ultime ale comportamentului. Constituirea științei pozitive a comportamentului a pornit tocmai de la presupunerea care, în perspectiva idealistă, era exclusă ca absurdă — un comportament oarecare poate fi explicat printr-o serie de cauze obiective. Am putea oricînd identifica o serie de condiții reale x, y, z, asociate cu comportamentul A. Și cercetările au mers pe linia explorării unei asemenea relații. Ce se întîmplă în această nouă perspectivă cu rațiunea? Ce rol mai are momentul analizei și deciziei? Deși puțini gînditori abordează în mod frontal această problemă, ea tinde să primească în această optică o soluție clară; alegerea, deliberarea reprezintă nu o etapă reală importantă în constituirea comportamentului, ci un *epifenomen* al procesului real, obiectiv, și din această cauză neinteresantă pentru o analiză științifică. Cu alte cuvinte, comportamentul se constituie ca rezultat al confruntării diferitelor forțe și condiții reale. La nivelul conștiinței acest proces poate să ia forma adecvată sau complet inadecvată a analizei raționale, a dezbaterii conștiente, a deliberării. Conștientizarea procesului real poate fi complet mistificată, superficială, neadecvată. De regulă, ea ia forma unei raționalizări *post factum*. În această perspectivă, lucrurile s-ar petrece în maniera următoare: în mod necesar, individul este împins către alegerea comportamentului A datorită fac-

torilor obiectivi  $x$ ,  $y$ ,  $z$ ; acesta orientează întregul proces de raționare conștientă în așa fel încât tot sistemul de demersuri subiective se structurează astfel încât concluzia să reprezinte opțiunea pentru comportamentul  $A$ ; individul poate să aibă iluzia că alegerea sa este rezultatul deliberării sale raționale, în timp ce, în realitate, lucrurile au stat complet invers. Deliberarea sa conștientă nu a reprezentat decât un mod de raționalizare a unor opțiuni obiectiv determinate și impuse. Au devenit clasice o serie de experimente care tocmai în această lumină pun în evidență actul raționării ca o raționalizare *post factum*. Cele făcute pe baza teoriei disonanței sînt relevante din acest punct de vedere. Să ne oprim pe scurt asupra câtorva dintre ele. Jack Brehm a făcut următorul experiment: unui grup de femei le-a dat posibilitatea să aleagă între două aparate folosite în gospodărie, pe care mai înainte ele le evaluaseră pe o scară a dezirabilității. Cînd subiecții au reevaluat respectivele aparate, după ce în prealabil fiecare a ales cîte unul dintre ele, s-a constatat o creștere a aprecierii aparatului ales și o descreștere a aprecierii celui neales. Acest experiment indică un lucru surprinzător. Alegerea însăși apare ca o cauză a evaluărilor care, după credința subiectului, ar fi trebuit să o preceadă. Multe alte experimente de acest gen demonstrează că după alegerea propriu-zisă se produce o puternică tendință de structurare a preferințelor în așa fel încât alternativa selectată să fie considerată ca cea mai bună. S-ar părea deci că nu alegerea reală este rezultatul unei deliberări și a exprimării clare a preferințelor subiective ci mai degrabă reciproca apare aici ca adevărată: alegerea este aceea care orientează preferințele subiective. Din cauza alegerii, deliberarea devine un fel de simplă raționalizare posterioară. Omul este, după cum se exprima Eliot Aranson într-o formulă extrem de sugestivă pentru asemenea poziție, „nu un animal rațional ci un animal raționalizator“.

După cum se poate observa, abandonarea momentului analizei raționale ca semnificativ în constituirea alegerii, interpretarea sa mai mult ca un epifenomen, ca o raționalizare desfășurată în paralel sau chiar posterior acesteia este concluzia logică a perspectivei analizei pozitive a comportamentului. Ar exista deci mereu o variație pentru care responsabili sînt nu factorii obiectivi, ci cei subiectivi, mo-

dul concret de raționare. Libertatea de alegere, cu incertitudinea pe care principial o introduce pentru observatorul exterior (omul de știință) ar fi deci conservată în însăși forma probabilistă a enunțurilor științei comportamentului. În acest sens, știința poate aspira continuu la îmbunătățirea performanțelor sale explicative, fără a nega însă neapărat posibilitatea unui joc subiectiv datorită căruia un subiect oarecare ar putea să aleagă nu varianta cea mai probabilă din punct de vedere al condițiilor obiective ci pe una mai puțin probabilă. Aici voința este un mecanism esențial în elaborarea deciziilor și în geneza comportamentului.

Este interesant din această cauză modul în care mecanismul voinței este tratat în cele două perspective — cea strict deterministă și cea care subliniază libertatea de alegere. În tradiția etică fundată pe ideea libertății și deci a responsabilității alegerii, voința este piesa centrală. Ea poate fi definită ca acea capacitate a conștiinței umane de a interveni activ în procesul de decizie, de a modifica câmpul diferitelor forțe care acționează asupra comportamentului, promovînd alternativa susținută de rațiune.

Ar fi necesar să distingem între două tipuri mari de forțe care presează asupra comportamentului. Avem în primul rînd categoria forțelor care au o acțiune spontană, imediată (tendințele empirice, cum le numea Kant sau pasiunile, dorințele, interesele în limbajul altor sisteme etice). În al doilea rînd există o categorie de forțe care se caracterizează printr-o acțiune indirectă asupra comportamentului, mediată de conștiință, rațiune (spre exemplu, considerentele morale, imperativele sociale în general, interesele individuale de lung termen). În linii generale, facultatea psihică a voinței nu este asociată cu primul tip de forțe; nu este nevoie de exercitarea voinței pentru a te comporta în sensul tendințelor spontane care aproape că impun un tip de comportament sau altul. Ea este asociată mai mult cu cea de-a doua categorie de forțe care, fiind lipsite de un mecanism spontan de impunere, au nevoie de voință ca propriul lor mecanism. Dacă sîntem în situația de a opta între două comportamente, de pildă, să mă uit la televizor sau să rezolv o problemă dificilă de muncă, de cele mai multe ori poate tendința naturală ar



fi să deschid televizorul. Împotriva acesteia luptă voința, impunând cea de-a doua posibilitate pe care conștiința o susține ca fiind preferabilă. Din acest simplu exemplu rezultă că este nevoie de voință doar pentru alegerea ultimei alternative, pentru rezolvarea problemei dificile. Desigur că exemplul poate fi interpretat în anumite condiții și în sens opus. S-ar putea ca pentru mine, în situația descrisă mai sus, munca să reprezinte tentația primă, conștiința intervenind prin impunerea introducerii unui element de relaxare, vizionarea filmului, care, în acest caz, nu mai înseamnă o tendință naturală a comportamentului, pentru ea presind doar conștiința necesității odihnei, introducerea varietății pentru a evita oboseala. În acest caz, voința se exercită prin introducerea primului comportament. De aici decurge concluzia că voința se impune ca un mecanism care de fiecare dată promovează alternativa susținută de rațiuni conștiente împotriva celorlalte aduse de factorii spontani și spre care individul pare a fi orientat în „mod natural“.

Dacă definim funcția voinței în acest fel, s-ar putea pune următoarea întrebare: nu cumva voința reprezintă instrumentul antideterminist al conștiinței umane, facultatea care anihilează jocul real al forțelor, susținând considerentele raționale? În fapt, întotdeauna la nivelul reflecției etice, voința a fost considerată ca o condiție esențială pentru realizarea libertății și deci a responsabilității. Conceptul de libertate a fost invariabil fundat pe cel de voință.

În legătură cu voința se ridică două mari tipuri de întrebări: 1. Ce anume motivează voința? 2. Cât de puternică este voința și deci care sînt factorii care susțin forța ei? Aceste două aspecte sînt necesare pentru a ne apropia mai mult de înțelegerea semnificației libertății.

Să examinăm mai întâi însă o problemă de principiu în legătură cu funcția și cu posibilitatea voinței. În reflecțiile asupra comportamentului s-au schițat față de voință două atitudini distincte. În primul rînd, o poziție care considera voința neproblematică. În principiu, ea este capabilă a interveni eficace în alegere. Este cazul, spre exemplu, al teoriei kantiene care apreciază voința ca instrumentul prin care comportamentul este scos din lanțul cauzalității empirice și pus în ordinea legilor morale. Pentru a se com-

porta moral omul nu întâlnește dificultăți semnificative. Cu alte cuvinte, omul normal poate să se comporte în spiritul exigențelor morale. Nici la existențialism voința nu este problematică, dar din cauze relativ distincte. Egalitatea alternativelor postulată de existențialism, indiferența care le înconjoară face să dispară problema a cărei soluționare era chemată să o realizeze voința.

Pe de altă parte, poziția strict deterministă neagă voinței orice rol. Ea poate cel mult să apară ca o modalitate prin care necesitatea se impune. Ambele poziții nu au fost prea populare din cauza dificultăților pe care le creau. Caracterul neproblematic al voinței este împotriva evidenței empirice. Experiența cotidiană ne demonstrează cât de grea este adesea exercitarea voinței. De asemenea, fiecare dintre noi știe că voința nu este o capacitate dată, nemodificabilă, ci ea depinde de o mulțime de factori obiectivi printre care și educația. Voința se educă și prin aceasta își poate spori forța. Și atitudinea strict deterministă care neagă rolul voinței este în dezacord profund cu experiența cotidiană. Este evident pentru fiecare dintre noi că nu putem lăsa comportamentul în voia tendințelor sale spontane. În permanență este nevoie de a-l controla. Existența facultății voinței și a rolului său în geneza comportamentului reprezintă de asemenea o certitudine empirică.

Încă din antichitate, sofistii au formulat o obiecție foarte puternică la postularea unui determinism strict. Este vorba de celebrul argument al leneșului. El constă în următorul raționament: dacă viitorul este determinat în mod implacabil, nu este important cum acționez eu. Cu alte cuvinte, eu mă pot lăsa în voia tendințelor naturale, rezultatul fiind același. Din această cauză, cele mai multe teorii asupra voinței au încercat să scoată în evidență o serie de limite de principiu sau relative ale puterii acesteia. Poate cea mai amplă analiză din acest punct de vedere a voinței o găsim la Aristotel. Acesta a simțit nevoia să-și formuleze întreaga sa etică pe o teorie a voinței. El împărțea acțiunile umane în voluntare și involuntare. „Involuntare sînt acțiunile făcute din constrîngere sau neștiință. Constrîns sau silit este un lucru al cărui principiu se află în afară, și unde făptuitorul sau cel ce suferă sila nu contribuie cu nimic la aceasta, de exemplu: dacă vîntul sau

oamenii în a căror putere se află, îl duc încotrova”<sup>21</sup>. Voluntare sînt acțiunile care își au originea în făptuitor, făcute cu „alegere reflectată”. În acest sens, Aristotel introducea expresia „a sta în puterea noastră”. Sînt cazuri, consideră el, în care stă în puterea omului să aleagă între mai multe alternative, acesta fiind deci liber în alegerea făcută și deci complet responsabil. Aristotel considera că sînt unele acte sau unele condiții ale acțiunii în cazul cărora voința este complet suspendată. Actele de acest gen sînt involuntare. Lista acestor situații este destul de lungă. Cel mai amplu analizat aici este rolul caracterului. Fiecare om are o anumită structură specifică personalității, care-i limitează sensibil posibilitățile de alegere. Unul este vicios. Viciul său îl duce implacabil către un anumit tip de comportament. Voința în acest caz este de multe ori inoperantă. Altul este slab, puternic ș.a. Voința, libertatea și deci responsabilitatea sînt limitate de specificul și structura caracterului. Asta nu înseamnă însă că omul nu este deloc responsabil. Dacă actual omul nu este liber, el a fost liber, remarca Aristotel, cînd, prin acțiunile sale, și-a modelat comportamentul, a devenit vicios sau nu, slab sau puternic. Interesant este faptul că, analizînd factorii determinanți ai comportamentului care limitează substanțial voința, Aristotel ajunge uneori la concluzii destul de apropiate de pozițiile deterministe. După cum remarca Petre Botezatu<sup>22</sup> există o contradicție în atitudinea lui Aristotel din acest punct de vedere, contradicție generată de două perspective distincte care duc la concluzii opuse. Cînd este vorba de comportament cu semnificație morală în sfera căruia responsabilitatea este vitală și deci și exigența voinței, Aristotel optează ferm pentru libertate, pentru posibilitatea voinței de a interveni eficace în alegere. În ceea ce privește celelalte comportamente lipsite de semnificație strict morală, el exprimă o mulțime de rezerve în ceea ce privește forța și rolul voinței.

Aceeași constatare apare și în analiza altor reflecții etice. Opțiunea pentru existența unei voințe neproblematică, eficace, pare a fi rezultatul nu atît al unor investiga-

ții psihologice, empirice, cît expresia unei necesități interne a raționamentului moral. În acest sens Zeller<sup>23</sup> remarca despre Epicur faptul că acesta nu a fost interesat de cercetarea sub aspect psihologic a voinței. Singurul interes sub semnul căruia a stat întreaga sa teorie a voinței a fost necesitatea salvării libertății de voință din rațiuni etice superioare.

Nici la Kant psihologicul nu joacă un rol în acțiunea voinței. Analiza sa se desfășoară tot într-o ordine strict etică. Și Platon era obligat să amendeze într-un fel libertatea voinței. Există circumstanțe care o limitează. Spre exemplu boala sau ignoranța, intervenția corpului care este opusă rațiunii. În cele mai multe sisteme etice, voința a fost considerată mai degrabă ca o capacitate potențială. Doar prin exercițiu adesea îndelungat omul *poate deveni liber*. O voință eficace apare doar în cazul înțeleptului care, printr-un regim special și echilibrat de viață, reușește să-și antreneze în suficientă măsură capacitatea sa de auto-control. Eticile au dezvoltat frecvent programe de antrenare a voinței, care cuprind sfaturi din cele mai diverse, începînd cu însușirea unei anumite concepții filozofice ca bază, cadru teoretic al organizării întregii vieți și sfîrșind cu exerciții practice, inclusiv regimuri alimentare adesea foarte severe. Educația reprezintă deci un mijloc important al dezvoltării voinței.

Etica implică aici o perspectivă specifică asupra comportamentului. Funcția sa este de a promova valori și norme, cu alte cuvinte de a orienta întregul comportament într-o direcție determinată de sistemul moral pentru care s-a optat. Este evident că o asemenea funcție nu poate fi realizată decît în condițiile în care comportamentul este „scos” de sub influența altor factori care presează asupra lui. Premisa oricărei etici este în acest sens eliberarea comportamentului de orice constrîngerii. Pentru a fi moral omul trebuie să fie liber. Din perspectiva sa, etica nu este direct interesată de gradul în care omul este sau nu liber să se comporte într-un fel sau altul. Problema pe care ea și-o pune este aceea a căilor prin care omul își poate mări libertatea, se poate elibera de presiunile exterioare. Limbajul eticii este din acest motiv structural di-

<sup>21</sup> Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, Casa Școalelor, 1944, Cartea a treia, cap. I, p. 80.

<sup>22</sup> Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 49—50.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 75.

ferit de limbajul unei științe a comportamentului. Acesta din urmă caută să descrie comportamentul așa cum este în esența lui. Limbajul eticii îl prezintă cum ar trebui să fie. Adică el caută să cultive un instrument prin care, cu un efort mai mic sau mai mare, omul își poate pregăti condițiile existențiale necesare moralității. Diferența dintre aceste limbaje este foarte clară, așa cum rezultă din analiza de mai sus, în abordarea conceptului de voință. Pentru etică important este că există un instrument psihologic al eliberării omului de presiunile exterioare: *voința*. Prin aceasta omul poate să nu se comporte așa cum primele sale tendințe l-ar determina s-o facă; mai mult, cu ajutorul voinței, poate promova un comportament chiar opus tentației spontane dacă el contravine regulilor morale. Pentru etică, faptul existenței acestui instrument este suficient. Între ce limite el acționează, care sînt condiționările sale nu sînt întrebări care să apară în prim plan aici. O știință explicativă asupra comportamentului are ca obiect tocmai aceste aspecte. Etica este interesată doar cum să amplifice puterea liberatoare a voinței.

Oricum, problema raportului dintre determinism și libertate se conservă și în acest caz. Înțeleptul, prin acțiunea sa de autoeducație, devine realmente mai liber, comportamentul său este mai nedeterminat?

Explicația științifică se lovește aici de o antinomie: determinism sau contingență? În plan moral determinismul ne face să credem că orice faptă e rezultatul unui șir de cauze care o generează. Aceasta însă duce la prăbușirea moralei întrucît înlătură responsabilitatea. Ideea contingenței a fost formulată sub denumirea de liber arbitru, conform căreia omul e liber să aleagă între bine și rău și este deci responsabil de fapta sa. Un asemenea raționament însă contrazice legăturile general obiective existente în univers. E drept că morala fără responsabilitate nu poate exista și nici responsabilitatea fără libertate. Așa cum în natură cauzalitatea se verifică faptic, tot așa în conștiința fiecăruia libertatea voinței se intuiește ca un fapt. De aceea, științific este necesar să constatăm acest lucru și să construim viața morală în conformitate cu el. Liberul arbitru nu poate fi explicat logic fără a găsi elemente ale legăturii deterministe. Voința apare astfel puternic motivată, deci determinată. Orice faptă sau act

voluntar are o cauză întrucît conștiința morală este formată într-un context concret social, cu o structură obiectivă. Adevăratul suport al autonomiei morale este conștiința morală datorită căreia omul discernе și alege, se lasă determinat sau determină.

Interesant este faptul că în psihologia tradițională influențată foarte mult de problematica etică și de exigențele educației morale, analiza capacității de voință avea un loc privilegiat. Amplificarea orientării explicative în psihologie a avut ca rezultat un proces rapid de devalorizare a problematicii voinței. În cele mai multe manuale de psihologie apărute în ultimul timp, voința nu mai figurează ca avînd un rol important. Și chiar cînd apare, abordarea ei distonează cu a altor aspecte psihologice, fiind predominant speculativă, condusă mai mult de rațiuni educative. O asemenea constatare este de fapt pe linia remarcilor anterioare. Concentrîndu-se asupra determinării cauzelor comportamentului, psihologia a renunțat în mare parte la problematica alegerii. Aceasta nu este însă un argument în sensul că problematica alegerii ar fi devenit desuetă în mod absolut. Explicația pare a fi de cu totul altă natură. În dorința ei, pe deplin justificată, de a dezvolta o abordare riguros deterministă, științifică a fenomenelor psihice, psihologia a trebuit în mod necesar să înceapă printr-o simplificare a obiectului său. Aspectele cele mai simple au fost selectate ca obiect al cercetării, problemele mai complexe fiind amîinate în vederea unei abordări ulterioare, în măsura în care condițiile vor fi coapte. Putem astfel considera că problematica alegerii, a voinței, desigur în termeni sensibil diferiți de cei ai filozofiei tradiționale va ocupa un loc deosebit într-o etapă viitoare a psihologiei. În unele studii acest lucru se și remarcă. Aici problematica voinței apare astfel în termenii autocontrolului în momentul alegerii. Ceea ce se conturează acum este că în noul context al științei, problematica voinței va reappare nu sub forma opoziției dintre determinism și libertate ci mai degrabă în perspectiva dialectică a îmbinării lor. Mai exact spus, voința va fi considerată ca instrument de promovare a punctului de vedere a sistemului uman global, a necesității sale profunde ca mijloc esențial cu ajutorul căruia cîmpul de forțe constituie în jurul comportamentului



este organizat din perspectiva determinismului sistemului uman.

Deci voința nu se impune ca o forță antideterministă. Acțiunea sa poate fi explicată și conciliată cu necesitatea.

Există mai multe nivele la care o perspectivă dialectică subliniază întrepătrunderea dintre determinism și voință. În primul rînd intensitatea voinței nu este liber determinabilă de către conștiință. Există, după cum sugerează unele cercetări psihologice o anumită dependență a voinței de factori fizici constituționali. Constituția fizică poate fi ea însăși o bază de predicție a forței voinței. Un alt factor îl reprezintă educația. Încă Platon și Aristotel considerau că educatorii sînt într-o oarecare măsură responsabili de comportarea celor educați. Voința e un produs al educației iar educația este o activitate social-culturală determinată într-un anumit cadru. Cercetările de antropologie culturală au scos în evidență că accentul pus pe educația voinței este în funcție de o serie de condiții social-culturale mai generale. Astfel s-a demonstrat că în acele comunități arhaice în care hrana este abundentă, un anume tip de personalitate tinde a se constitui diferit de cel generat de societățile unde hrana este obținută prin eforturi deosebite. Educația voinței se impune mai mult în cel din urmă caz. Generalizînd, am putea formula următoarea teză : condițiile sociale care cer ca forță un comportament ce nu este rezultat al tendințelor nemijlocit spontane vor tinde să genereze și o voință puternică, să motiveze social și să declanșeze un proces de educație a voinței și de susținere a ei. Apărarea împotriva unui dușman exterior sau o anumită soluție de viață fundată pe ascetism sînt exemple de asemenea condiții care pun pe primul plan necesitatea unei puternice voințe. Cu alte cuvinte, putem spune că voința se dezvoltă în măsura în care ea este necesară, în măsura în care există o puternică motivație de promovare a unor tipuri de comportamente ce pot fi impuse în principal cu ajutorul voinței.

Dintr-o perspectivă sociologică am putea considera voința ca o variabilă psihologică individuală predictibilă pornind de la condiții sociale particulare. Am putea deci realiza chiar o predicție a forței probabile a voinței unui individ, unui grup social în funcție de contextul său social de viață. Să luăm un caz de excepție. Ascetismul multor

religii se funda pe o amplificare a capacității de voință. Voința era utilizată ca un instrument de luptă împotriva unor nevoi naturale (de hrană, sexuale etc.) în vederea promovării unui tip specific de comportament. Din punct de vedere social se poate face în primul rînd o predicție asupra tipului de persoane tentate a opta pentru un model ascetic. O serie de condiții psiho-fiziologice și sociale sînt relevante. În al doilea rînd, putem să determinăm performanța voinței în funcție de existența condițiilor necesare acesteia. Se știe, de exemplu, că o voință puternică poate duce la practicarea unui regim de viață deosebit, ca izolare socială etc. În ce măsură un individ poate să obțină o voință puternică este deci în funcție de condițiile sale posibile de viață. Se poate el izola în vederea practicării intense a exercițiilor de voință ? Sau țesătura relațiilor sociale din care face parte îl va împiedica ?

Voința nu depinde numai de condiții exterioare ci și de motivarea ei internă. Există aici un paradox al voinței : omul este liber să vrea ceva sau altceva. Imediat se pune însă întrebarea : ce îl determină să vrea ceea ce vrea ? Avem aici de-a face cu un fel de regresie la infinit, care poate fi întreruptă doar de introducerea motivării voinței. Voința se exercită doar atunci cînd este întemeiată și motivată. O voință puternică care promovează un comportament absurd este tot atît de absurd de a fi concepută. Doar în cazuri patologice putem găsi o asemenea situație. În realitate, voința puternică are și o solidă motivație totodată, ea este deci conectată cu un puternic determinism.

După cum decurge din analiza de mai sus, nu numai exercitarea voinței într-un caz sau altul — lucru perfect predictibil — dar și forța cu care se va desfășura este determinată. Să luăm un exemplu : în situația în care o comunitate este amenințată de o alta, constituirea voinței de apărare este un fapt complet predictibil. De asemenea, în funcție de condiții particulare și intensitatea acestei voințe este determinabilă. Eroismul, voința de luptă în aceste cazuri nu sînt numai date individuale ci, după cum subliniază teoria marxistă, în primul rînd produse sociale. Astfel, voința de luptă a proletariatului este analizată în multe opere ale clasicilor marxiști tocmai dintr-o asemenea perspectivă.

Dacă am utiliza conceptul propus de Kardiner de „personalitate de bază”, înțelegînd prin aceasta tipul de personalitate care tinde să fie creat în cadrul unui anumit tip de organizare socială, am putea spune că unul dintre aspectele sale caracteristice este atît cel referitor la situația de alegere în legătură cu care voința este solicitată să intervină cît și forța acesteia, determinată de doi factori distincți: 1. motivația voinței, adică importanța pentru individ și colectivitate a comportamentului promovat și impus de voință; 2. variatele condiții exterioare care influențează pozitiv sau negativ exercitarea voinței.

Remarcăm că situațiile în care voința este chemată a juca un rol explicit hotărîtor sînt mai mult excepționale, caracterizate printr-o opoziție dramatică între alternativele comportamentale. Voința are aici funcția de a impune acele cursuri de acțiune care nu sînt susținute de forțele naturale, spontane, dar care sînt necesare din punctul de vedere global al individului și al colectivității. Aceste acțiuni sînt rezultatul reflecției la nivelul conștiinței, a necesității lor și realizate prin intermediul voinței. Spre exemplu, situațiile dramatice care au încercat poporul nostru în urma seismului puternic de la 4 martie 1977 au adus în prim plan voința dîrză și abnegația oamenilor de a munci zi și noapte, fără răgaz, pentru salvarea vieților și normalizarea activității social-economice.

Interpretarea propusă aici poate fi verificată empiric. Analizînd istoria societății am putea observa că nu întotdeauna idealul uman a fost centrat în jurul cultivării unei voințe puternice. Doar în unele situații puternic conflictuale rolul voinței este dramatizat. Nu vrem să afirmăm că în alegerea curentă voința nu intervine. Nici că în orice comunitate educația voinței nu ar fi o preocupare permanentă.

Astfel, în general, eticile idealiste care se fundau pe presupuziția unui conflict ontologic caracteristic pentru existența umană între rațiune și tendințele naturale, voința avea o funcție centrală în dezvoltarea umană. Dimpotrivă, în concepțiile etice care promovau un umanism de inspirație materialistă, voința puternică era asociată adesea cu acceptarea resemnată a frustrării și, pe acest temei, pusă sub semnul întrebării. E semnificativă în acest sens observația pe care H. Marcuse o face în legătură cu atitudinea

tineretului occidental față de umanism: „Tinerii militanți de astăzi sînt în ideea de umanism un grad de sublimare pe care ei nu mai vor să-l tolereze. Termenul de umanism le apare inseparabil de cultura societății burgheze, de ideea represivă de persoană sau personalitate care, desigur, se poate «autorealiza» fără a formula lumii cerințe excesive, practicînd un anumit grad socialmente necesar de resemnare. Umanismul rămîne pentru ei o concepție idealistă care minimizează puterea și greutatea materiei brute, puterea și greutatea corpului, a biologicului mutilat, a omului”<sup>24</sup>.

În idealul umanist plener, autocontrolul este îmbinat cu controlul lumii exterioare. Realizarea umană e concepută în primul rînd prin asigurarea totală a condițiilor reale de manifestare a omului, în așa fel încît situațiile dramatice de contradicții între tendințe opuse să fie pe cît posibil eliminate. Umanismul materialist se fundează pe presupuziția posibilității făuririi unor condiții de viață în care pluralitatea necesităților umane, a tuturor tendințelor, atît a celor spontane, empirice, cît și a celor promovate conștient, rațional să fie convergente iar nu divergente. În acest sens, societatea comunistă este concepută de Marx ca o societate a realizării depline a omului în care constrîngerea de orice fel, atît cea exterioară cît și cea interioară — autoconstrîngerea — să fie eliminate. Nu este vorba aici de idealul unei societăți anarhice ci, dimpotrivă, de o societate înalt organizată în care situațiile conflictuale, dramatice să nu mai constituie regula ci doar excepția. Exemplul pe care Marx îl ia din sfera muncii este semnificativ aici. El considera că societatea comunistă va depăși opoziția abstractă dintre datorie și plăcere ce apare în planul muncii. Munca este o activitate socială necesară pe care fiecare trebuie să o exercite, conștiința morală, voința avînd ca funcție promovarea ei. În istoria societății nu totdeauna munca a constituit și un izvor de satisfacție, datorită în principal condițiilor dificile în care ea adesea s-a desfășurat. Programul comunist de organizare a societății nu prevede un tip de personalitate care să exercite această îndatorire socială numai din simpla

<sup>24</sup> Herbert Marcuse, *The Realm of Freedom and the Realm of Necessity. A Reconsideration*, „Praxis”, 5, nr. 1—2, 1969, p. 20—25.

datorie, obligație morală, suprimându-se cu strictețe tendințele contrare, ci o umanizare a procesului de muncă în așa fel încât aceasta să devină un izvor de satisfacție în sine, un mod de realizare a multiplelor necesități umane, simultan cu îndeplinirea unei datorii sociale. Umanizarea muncii, crearea unor condiții favorabile afirmării posibilităților novatoare, creatoare ale individului, fac ca opoziția dintre plăcere, pasiune și datorie să fie treptat diminuată până la eliminarea ei completă. O muncă astfel organizată încât să constituie o permanentă satisfacție nu mai presupune înfruntarea deschisă a voinței cu tendințele contrare. Nu mai este nevoie de o înaltă conștiință morală care să se exercite în opoziția sa abstractă și metafizică cu tendințele naturale ale omului.

Să luăm un alt exemplu: atitudinea societății față de comportamentele deviante de la normele, regulile considerate necesare. Societatea a luptat împotriva acestora în principal pe două căi: una sociologică și alta normativă. Calea sociologică se referă la organizarea condițiilor socio-culturale care să elimine tendințele deviante ale comportamentului unor indivizi, determinat de mediul lor real de viață. Modificarea determinismului obiectiv este deci considerată a fi soluția. În cazul metodei normative, comportamentele nedorite sunt interzise prin norme, sancționate, conștiința și voința sunt educate pentru a lupta cu ele. Această a doua cale se sprijină pe capacitatea intervenției conștiinței și voinței, a libertății deci. De obicei, ea a avut o largă răspândire, fiind mai simplu de realizat decât prima. Ea genera și un anumit tip specific de explicație a comportamentului: acesta este produs liber al alegerii, căzând în sfera responsabilității individuale. De aici și un ideal uman — personalitatea cu puternică conștiință și voință.

La întrebarea care sunt cauzele comportamentului deviant, mentalitatea tradițională răspundea fără rezerve: lipsa de conștiință, voința slabă etc. Cum putem acționa împotriva acestora? Prin educația voinței, prin convingere. Fără a nega utilitatea unei asemenea căi, dezvoltarea socială a scos în evidență parțialitatea sa. Teoriile contemporane asupra comportamentului deviant pun în lumină determinările sale obiective. Opțiunea lor nemărturisită sau mărturisită este că acțiunea prin mijloace directe

asupra conștiinței și voinței este mult mai puțin eficace decât înlăturarea cauzelor obiective ale deviației. S-a constatat uneori că propaganda morală poate să nu ajungă decât la cei care deja au o ținută morală corespunzătoare, ceilalți putând să nu fie dispuși sau receptivi la ea. În acest caz apare o cu totul altă presupuziție. Nu lipsa de conștiință sau voință, care în fapt sînt și ele efecte, determină deviația ci condițiile reale de viață în care indivizii sînt puși. Acest lucru voia să-l sublinieze R. K. Merton în formula „comportamentul anormal reprezintă reacția normală a organismului normal în condiții anormale”. Cu alte cuvinte, comportamentul deviant este un produs necesar, determinat al unui anumit tip de condiții. Dacă am lua o lucrare actuală care tratează problema deviației comportamentului am observa că obiectivul ei este identificarea cât mai exactă a cauzelor responsabile de producere a acestuia. Cum putem interpreta o asemenea orientare? Este negată importanța alegerii libere, a voinței în geneza comportamentului și deci a responsabilității? Părerea noastră este că nu aceasta e situația. Conștiința, voința sînt luate aici într-un anume fel în considerație, nu însă ca factori primi, absoluți ci mai mult ca variabile intermediare. Factorii obiectivi sînt aceia care determină și un anumit tip de conștiință, motivează voința, îi dirijează puterea sau slăbiciunea. Astfel, deseori, condițiile de mizerie, sărăcia, pot crea o orientare subiectivă, specifică spre deviație, ostilă oricărei propagande morale. Chiar cînd voința este considerată un factor cu o contribuție independentă, ponderea ei în constituirea comportamentului este evaluată ca relativ limitată în raport cu semnificația factorilor obiectivi. O asemenea analiză este excelent realizată de Engels în *Situația clasei muncitoare din Anglia*. Raportul dintre condițiile obiective și comportament este sistematic pus în evidență, luîndu-se în considerație conștiința cu sistemul ei de valori și capacitatea ei practică realizată prin intermediul voinței ca verigă intermediară.

Raționamentul propus de Engels este următorul: muncitorul englez, spune moralistul burghez, nu are conștiința morală a valorii proprietății. Pentru el, furtul nu reprezintă un act condamnabil din punct de vedere moral. O asemenea observație, remarcă Engels este îndreptățită. Cum ar putea proletarul englez să aibă conștiința valorii pro-



prietății cînd el este zi de zi depozitat și separat de proprietate? Proletarul englez, continuă moralistul burghez, nu are o orientare de perspectivă, nu se gîndește la ziua de mîine, nu caută să-și organizeze viața. Este lipsit de responsabilitate nu numai față de societate dar și față de el însuși. Și acest lucru este adevărat, consideră Engels, și nici nu ar putea fi altfel pentru că în condițiile în care societatea însăși nu acordă nici o valoare vieții muncitorului, nu asigură condiții elementare securității ei, nu este de mirare că opțiunea proletarului va fi clară în favoarea lui „astăzi” în raport cu viitorul incert. Toate acuzațiile morale aduse de burghezie comportamentului proletarului nu provin, demonstrează Engels, dintr-o rea voință sau slăbiciune naturală a acestora ci își au explicațiile în însăși condițiile de viață.

Conștiința morală și voința sînt rezultatul educației. Educația însă este ea însăși un proces social, depinzînd de condiții obiective. Un grup sau o clasă socială pot beneficia de o educație mai sistematică și mai eficace decît un alt grup sau clasă. Un individ crescut într-o familie dezorganizată va parcurge un proces de formare diferit decît unul aparținînd unei familii omogene.

Pe această linie, teoriile moderne ale comportamentului deviant își organizează explicațiile și în sensul unor strategii de luptă practică împotriva deviației. Opțiunea lor nemărturisită este că acțiunea prin mijloace directe asupra conștiinței și voinței este mult mai puțin eficace decît înlăturarea cauzelor obiective ale deviației. S-a observat că în multe situații propaganda întărește deja convingerile existente, dar rareori le modifică. Convingerile contrare resping mesajul făcîndu-l astfel inefficient. Sancțiunea însăși, în unele condiții, are efectul paradoxal de a mări volumul devierilor comportamentale decît de a-l micșora. Toate statisticile demonstrează că în multe țări capitaliste un tînar condamnat la închisoare pentru un act respins de societate are toate șansele de a deveni un adult neintegrat social. Prin închisoare el este socializat într-un mediu deviant, își însușește un comportament deviant, este respins de societate. Statisticile belgiene asupra deviației juvenile scot în evidență o altă consecință neașteptată a sancțiunii. Pedepsa cu închisoarea a părinților crește probabilitatea criminalității în rîndul copiilor. Sancționarea penală a pă-

rinților, dezorganizarea familiei afectează procesul educației, împinge întreaga familie la periferia societății, îi micșorează posibilitățile de viață normală, ducînd-o treptat spre anormalitate.

Acestea sînt doar cîteva exemple disparate de limite ale acțiunii directe asupra voinței și conștiinței. Manipulînd condițiile obiective, efectul asupra comportamentului poate fi mult mai mare: îmbunătățirea condițiilor de viață, de educație, perfecționarea procesului de integrare socială a tineretului, eliminarea inegalităților și discriminărilor sociale, crearea de oportunități egale și satisfăcătoare de afirmare socială și individuală, reprezintă posibilități eficace de luptă împotriva deviației. Este implicat aici un anumit ideal de organizare socială: crearea tuturor condițiilor obiective pentru realizarea deplină a omului ca personalitate.

Exaltarea voinței apare numai în condițiile în care omul, colectivitatea au de înfruntat contradicții puternice, dramatice. Nimeni nu consideră că este posibil de imaginat o societate lipsită complet de dificultăți, de contradicții în care principiul plăcerii să fie singurul determinant al comportamentului, voința rațională fiind lipsită de sens. Problema este doar de a înlătura pe cît posibil contradicțiile fundamentale, de a învinge obstacolele sistematice din calea realizării umane.

Formarea personalității comuniste este orientată evident pe educarea unei înalte conștiințe, a unei puternice voințe. Ea este însă complementară cu efortul social de perfecționare a condițiilor de viață, de umanizare a lor.

Multe experimente făcute în ultimul timp au zdruncinat încrederea tradițională în libertatea absolută a conștiinței de a reglementa comportamentul. Vom folosi aici doar unul singur care, prin concluziile sale, a stîrnit discuții aprinse. Este vorba de experimentul lui Philip Zimbardo<sup>25</sup> asupra influenței condițiilor socio-culturale în formarea comportamentului cît și a sistemului său de valori, în modul de a vedea și aprecia realitatea înconjurătoare, în formarea conștiinței în general. Zimbardo pornea de la o serie de observații în legătură cu caracteristicile psihologice

<sup>25</sup> Philip G. Zimbardo, *Pathology of Imprisonment*, în *Transaction. Social Science and Modern Society*, vol. 9, nr. 6, 1972.



și sociale ale închisorilor americane. Există o bogată literatură critică ce scoate în evidență trăsături degradant umane ale închisorilor americane. Nu numai deținuții dar și păzitorii lor sînt victime ale unor asemenea efecte dezumanizante. Care este cauza acestei situații? Este vorba în primul rînd de mentalități, grad și tip de cultură sau ceva mai mult? Cu alte cuvinte putem considera că vina numeroaselor aspecte negative care apar în acest sistem stă în mentalitatea celor care sînt disponibili pentru funcțiile de paznic, de exemplu? Experimentul lui Zimbardo era astfel conceput încît să excludă acești factori. El a simulat o închisoare cu ajutorul unui grup de studenți. Studenții au fost împărțiți înțimplător în delincvenți și paznici. Este clar că studenții intrau în închisoarea simulată cu un fond cultural, sistem de valori, atitudini, concepții cu totul diferite decît cel al participanților reali. Ceea ce era comun între situațiile reale și modelul experimental se referea la modul general de organizare. Au fost stabilite o serie de reguli similare cu cele din realitate în legătură cu comportamentul prizonierilor și cel al paznicilor. Și jocul a început, desfășurîndu-se pe o perioadă de mai multe zile. Iată rezultatele așa cum sînt exprimate de Zimbardo: „La sfîrșitul a numai șase zile a trebuit să întrerupem activitatea închisorii noastre simulate pentru că ceea ce am văzut era înspăimîntător. Pentru mulți din subiecții participanți începuse să nu mai fie clar unde se sfîrșește realitatea și unde încep rolurile lor. Majoritatea lor a devenit în mod real prizonieri sau paznici, nemaiputînd să diferențieze în mod cert între rolurile jucate și «sinele propriu». Valorile umane au fost suspendate, concepțiile despre sine au fost schimbate și cele mai urîte și patologice aspecte ale naturii umane au apărut la suprafață... Aproximativ 1/3 dintre paznici au devenit tiranici în utilizarea arbitrară a forței lor, plăcerea pe care o găseau controlînd alte ființe umane. Ei au devenit corupți de puterea rolurilor lor manifestînd multă inventivitate în găsirea de tehnici, de înfrîngere a rezistenței morale a prizonierilor și în a-i face pe aceștia să se simtă ființe umane lipsite de valoare”<sup>26</sup>. Rezultatele erau îngrijorătoare nu numai din punct de vedere practic ci și teoretic. Oameni normali, for-

mați într-un mediu cu totul diferit de cel al închisorilor, purtători ai unor valori și concepții diferite de cele ale lumii marginale, ale celor din afara legii, și-au modificat complet comportamentul și modul de gîndire într-un timp foarte scurt, acționînd în condiții diferite. Natura umană este extrem de plastică, conclusea Zimbardo, modelîndu-se rapid după condițiile particulare. Rezistența interioară dată de conștiință, valori, concepții, pare a fi extrem de slabă. Este suficient a schimba condițiile pentru a obține prin aceasta o schimbare eficace în comportamentul și convingerile oamenilor. Omul pare a fi o ființă manipulabilă din exterior, propria sa conștiință părăind a opune o slabă rezistență. Rațiunea în acest caz pare a fi mai degrabă o raționalizare, un mod de acceptare la nivelul conștiinței a unor modificări comportamentale reale produse de factori obiectivi. Din acest punct de vedere atacul psihologiei behavioriste (Skinner fiind unul din campionii acesteia) împotriva conștiinței devine firesc. Skinner pune la baza teoriei sale o formulare în aparență paradoxală, dar care în fapt exprimă foarte clar opțiunea riguros deterministă. Este cazul în acest context să reamintim teoria sa: Omul nu acționează într-un anumit fel pentru că i-ar place sau ar crede astfel. Lucrurile se petrec în fapt invers. Omului îi place ceva, crede în ceva pentru că acționează, se comportă în respectivel sens. Deci stările subiective sînt un produs secundar al comportamentului care are o determinare absolut obiectivă, iar nicidecum motivări subiective. Libertatea pare a fi deci complet eliminată. În alți termeni problema se pune astfel: omul întotdeauna va dori numai ceea ce va fi determinat în mod necesar să vrea.

Argumentele aduse în acest paragraf militează pentru o înțelegere nuanțată a locului și rolului voinței în procesul constituirii comportamentului. Dacă poziția, în esență idealistă, care acorda voinței rolul determinant nu mai poate fi susținută, nici explicația riguros deterministă, absolutizantă nu este, din o mulțime de rațiuni, acceptabilă. Mai degrabă armonizarea dialectică a voinței cu determinismul pare o soluție adecvată. În această viziune, voința apare ca un instrument al determinismului, ca un mod de a promova un determinism global în cîmpul unor determinisme parțiale, diferite sau chiar divergente.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Trecînd în revistă principalele probleme care se pun în legătură cu libertatea alegerii, cu rolul voinței în acest plan, este necesară discutarea mai pe larg a unui aspect care a fost pînă acum considerat doar într-o formă generală: care este conținutul voinței, deci implicit al libertății? Dintr-o perspectivă marxistă analiza anterioară ne-a condus la ideea că nu poate fi acceptată o opoziție de principiu între determinism și libertate. Viziunea materialistă și dialectică a filozofiei marxiste, preluînd tradiția valoroasă a concepției dialectice, afirmă că voința are un caracter determinat, că ea promovează necesitățile umane. Ce exprimă în fapt aceste necesități umane? În acest context, definirea curentă, simplă a libertății de la care am pornit, aceea că libertatea este posibilitatea de realizare a ceea ce omul vrea, ar părea, deși superficială, corectă în esența sa. Astfel, în ultimă instanță, conținutul voinței este dat de necesitățile umane profunde. Realizarea voinței, a dorințelor, răspunde unor necesități. O asemenea explicație însă nu este de natură a ne mulțumi. Putem înțelege prin libertate realizarea tuturor necesităților (dorințelor) umane?

Dacă analizăm diferitele reflecții asupra libertății, am putea constata că în multe dintre ele se simte nevoia unor precizări suplimentare. Libertatea nu este în contextul lor echivalată cu realizarea oricărei dorințe, aspirații, a oricărei necesități. Nu există sau, în orice caz, ar fi greu de imaginat, o necesitate unică, globală a omului. Mai degrabă ființa umană e caracterizată printr-o pluralitate de necesități. Acestea se manifestă în variate forme subiective, ca dorințe, aspirații, înclinații, idealuri etc. Pusă în acești termeni problema, apar câteva dificultăți inevitabile. În primul rînd, nu toate necesitățile sînt realizabile la un moment dat. În al doilea rînd, chiar dacă le-am considera în principiu realizabile pe fiecare în parte, ele nu sînt independente una de cealaltă. De multe ori ele sînt divergente. Cu alte cuvinte, realizarea uneia implică în mod necesar frustrarea alteia. Sînt unele necesități a căror satisfacere nu duce la rezultatul dorit ci adesea la unul contrar. Un exemplu simplu ar ajuta poate aici înțelegerea problemei. În anumite condiții particulare una

dintre necesitățile resimțite cel mai acut de către oameni este posesia de bunuri materiale sau a instrumentului universal de obținere a acestora, banii. Nu este nevoie de experimente de laborator sau de cercetări speciale pentru a ne imagina la ce rezultate a dus uneori satisfacerea acestor necesități. În anumite condiții sociale, deși posibilitățile de obținere a acestor necesități erau nelimitate pentru unele grupuri sociale, clase, indivizi, aceștia nu s-au simțit liberi, satisfăcuți, sau, folosind un termen tradițional mai pretențios, ei nu s-au considerat fericiți. Dimpotrivă, experiența istorică arată că aceștia au trecut de regulă prin puternice crize. Cu alte cuvinte, abundența materială nu a dus totdeauna la sentimentul libertății, ci, în unele cazuri, la cel al lipsei de libertate, nu a dus la împlinire umană ci la dramă. Dorința de posesiune generează ea însăși dificultăți specifice, iar în planul general al persoanei o accentuată degradare. Desigur că acestea sînt doar simple observații, cu totul nesistematice. Intenția a fost doar de a sugera că chiar una din necesitățile cele mai puternice a ființei umane, ca cea a posesiunii de bunuri, are o logică destul de diferită de cea a așteptărilor. Există și alte tipuri de necesități. Prin necesități înțelegem aici nu ceva care să aibă o justificare dintr-un anumit punct de vedere, ci pur și simplu ceva ce este resimțit ca lipsind sistemului, ca obiect al dorinței. În acest caz, sînt incluse aici și așa-numitele necesități de compensație în limbajul psihologiei. Alcoolul, sexualitatea excesivă, drogul reprezintă instrumente care produc satisfacerea unui sistem psihologic dezechilibrat, patologic. Din acest punct de vedere, ele sînt, real sau potențial, necesități ale acestuia. Și realmente individul poate să dorească satisfacerea lor, să se simtă neliber în cazul în care nu poate să le realizeze. Problema este dacă satisfacerea lor, lipsită de orice constrîngere, duce la instalarea sentimentului de libertate. În fapt, folosirea drogului, după cum e cunoscut, are o logică implacabilă: degradarea progresivă a ființei umane, regresul funcțiilor elementare, mergînd chiar pînă la distrugerea organismului. Psihologii au remarcat că de fapt aceasta este logica firească, specifică oricărei necesități de compensare. Din această cauză, reflecția etică a căutat să opereze diferențieri în mulțimea necesităților, să determine pe acelea care duc la realizarea umană, la sentimentul de plenitudine,

împlinire, de libertate reală, de cele iluzorii, a căror satisfacere are o semnificație negativă pentru om privit în totalitatea sa.

Libertatea în acest sens a tins mereu să fie asociată nu cu realizarea oricărei necesități, ci cu ceea ce s-ar putea numi „realizare umană”, deci cu acelea care asigură afirmarea deplină a omului ca personalitate. Există tentația de a se utiliza termenul de necesități autentice pentru acelea care dau conținut real și eficient libertății. Aceste necesități trebuie deosebite de cele neautentice, ca necesitățile de compensare, aparținând ființei umane înstrăinate. În anumite condiții, omul poate, de exemplu, simți nevoia de religie tot așa cum poate simți pe cea a unui drog, dar de aici nu rezultă că satisfacerea unei asemenea nevoi duce la obținerea libertății, la realizarea umană. Omul poate dori să obțină puterea asupra celorlalți. Și aceasta este o necesitate a ființei umane înstrăinate. Este interesant și semnificativ faptul că în noile orientări critice din societatea capitalistă contemporană („noua sîngă”, de exemplu) se pune un accent deosebit pe identificarea nevoilor umane autentice și separarea lor de cele înstrăinate. Astfel, H. Marcuse aprecia ca fiind important a se analiza necesitățile într-un context istoric. Se observă că dominarea și exploatarea se perpetuează și prin instinctele omului înstrăinat; pe cîtă vreme noul om al societății socialiste va fi caracterizat prin necesități distincte, specifice împlinirii umane. Astfel, în ultima perioadă, tot mai mulți critici ai societății occidentale de consum, pornind de la Marx, concep libertatea ca pe un proces în care eliberarea de necesitățile înstrăinate, artificial cultivate de societatea capitalistă, reprezintă un moment esențial. Omul liber, în concepția lor, și din acest punct de vedere preiau teza lui Marx, nu este omul societății capitaliste actuale care-și satisface plener înclinățiile, pornirile lui. Omul înstrăinat nu poate fi liber în înstrăinarea sa. Omul liber este doar acela care, eliberat de condiționarea unei societăți bazată pe asuprire, își manifestă nestingherit propriile sale aspirații reale. Situația paradoxală a unei societăți înstrăinate este că atît sărăcia cît și abundența sînt asociate cu o stare de limitare fundamentală a libertății. Realizarea necesităților înstrăinate nu duce prin ea însăși la libertatea propriu-

zisă. Se poate ajunge pe această bază la o stare mai mare de confort, la suportarea cu mai multă ușurință a unor frustrări fundamentale, la amînarea realizării unor necesități esențiale ale ființei umane etc. De aceea ele nu vor ajuta la desemnarea unui model al omului liber ci vor contura o libertate iluzorie.

În acest sens, credem că o formulare mai potrivită pentru definirea libertății ar fi *posibilitatea realizării umane*. Satisfacerea necesităților umane sau a dorințelor poate fi contradictorie, ducînd în unele condiții la rezultatul invers celui așteptat: insatisfacție, nerealizare, distrugere etc. De aceea termenul de „realizare umană” implică în primul rînd o discriminare între necesități autentice și cele neautentice, înstrăinate.

Subiectul cel mai controversat al reflecțiilor filozofice, etice, științifice este concentrat pe problema distingerii acelor necesități autentice umane, a direcției în care trebuie să acționeze omul pentru a se realiza cît și a ierarhiei diferitelor necesități, a priorităților acestora.

În istoria eticii întîlnim mai multe „modele umane”, pe larg elaborate, încercări de a pune în evidență acele necesități pe care omul trebuie să le cultive pentru a se realiza. Este de remarcat faptul că există o pluralitate de asemenea modele, uneori destul de diferite unele de altele. Nu este în intenția lucrării de a le analiza. Am ales însă cîteva din cele mai reprezentative pe care le vom caracteriza utilizînd doar un minimum de teze.

Unul din modelele cele mai frecvente este cel idealist. Teoria lui Platon oferă unul dintre cele mai clare exemple în acest sens. Modelul platonician e caracterizat printr-o viziune dualistă a naturii umane: pe de o parte corpul, avînd propriile sale necesități, iar pe de altă parte spiritul, sufletul cu necesitățile sale distincte. Invariabil, o asemenea distincție este însoțită de acordarea unei priorități absolute necesităților spiritului. Pentru realizarea umană, satisfacerea acestora este esențială. De asemenea, între cele două categorii de necesități există mai degrabă o relație de divergență: satisfacerea necesităților corpului implică excluderea realizării spiritului. Concluzia practică este că realizarea umană, care presupune cultivarea spiritului duce cu necesitate la abandonarea nevoilor corpului. De aceea, modelul idealist se caracterizează prin as-



cetism, prin exigența unui control sever asupra necesităților de tip material. La Platon, raportul menționat este exprimat în termeni deosebit de clari. În *Fedon*, de exemplu, el demonstrează că trupul reprezintă o închisoare a sufletului. Cultivarea trupului împiedică realizarea sufletului. Libertatea apare în acest context, în mod esențial la nivelul alegerii ca eliberare de necesitățile trupului, de scoaterea conștiinței și voinței de sub presiunea acestora. De notat însă că nici la Platon și nici în alte variante ale modelului idealist, posibilitatea realizării necesităților spiritului nu este problematică. Se subînțelege deci că nu există în afara tendințelor corpului alte obstacole, restricții în calea realizării lor. Libertatea nu se pune deci și la nivelul realizării ci doar al alegerii. De aceea, aici, lipsa de libertate se poate datora doar promovării necesităților materiale de natură a înlătura pe cele spirituale, reale. Nu insistăm însă asupra rațiunilor acestor caracteristici. Vom reveni în alt context asupra lor.

O altă observație ce se impune cu privire la modelul idealist este faptul că el se prezintă destul de sărac când încearcă o determinare mai concretă a necesităților spirituale. Abordarea acestora este de regulă foarte vagă. În general, se pot formula următoarele tipuri de necesități care sînt adesea avute în vedere: cunoașterea, concepută ca activitate supremă a spiritului, morala ca exersare a spiritului în planul practic, meditație asupra ierarhiei valorilor morale. În variantele sale religioase se adaugă exigențele unei pregătiri speciale a sufletului pentru o viață ulterioară.

S-ar putea, de asemenea, formula ipoteza că în modelul idealist accentul tinde să cadă mai mult pe aspectul negativ al semnificației necesităților pentru om în totalitatea sa și nu pe cel pozitiv, al satisfacțiilor, al realizării umane. În alți termeni, libertatea este pusă în primul rînd sub forma eliberării de sub determinismul diferitelor necesități asociate în mod esențial cu corporalitatea, decît pe aspectul pozitiv — crearea condițiilor necesare acelor nevoi ce sînt justificate pentru sistemul uman. Ascetismul clasic, însoțit de cultivarea unor tehnici speciale de realizare a unei asemenea detașări, semnifică în fapt conținutul esențial al practicilor inspirate de un asemenea model. Paradoxal apare aici faptul că efortul uman cel mai mare este

absorbit de lupta sterilă cu necesitățile considerate inferioare.

Modelul materialist nu apare așa cum s-ar putea crede la prima vedere ca fiind opusul celui idealist. Caracteristic este faptul că aici nu se mai ciocnesc cele două componente ale naturii umane, materiale și spirituale, ci, acceptîndu-le pe amîndouă ca justificate, caută să se realizeze o sinteză cît mai armonioasă a lor. Ceea ce-l deosebește deci fundamental de primul model este acceptarea ca justificate și deci necesare individului și a nevoilor materiale. În momentul în care însă elaborează o ierarhizare a acestora, prioritatea este acordată tot exigențelor de natură spirituală, înțelese însă într-o altă manieră, mai realistă și mai utilă omului: necesitatea cunoașterii, a datoriei sociale, morale etc. Din acest punct de vedere nu există diferențe fundamentale între cele două tipuri de modele. Mai degrabă, în dorința de a se afirma împotriva modelelor materialiste, cele idealiste au tîns să exagereze orientarea adversarilor lor către necesitățile și satisfacțiile elementare, cele de ordin material. De aceea, poate că o altă împărțire ar fi mai utilă, avînd în vedere modalitatea în care libertatea a fost pusă și anume în: a) modele ascetice și b) modele ale omului total. Primele, într-o formă sau alta, pun accentul pe eliberarea de sub presiunea unor necesități materiale, trupești, pentru a găsi realizarea umană în activități strict spirituale. Foarte răspîndite în istoria eticii, ele sînt semnificativ denumite de mulți comentatori ca „etică a salvării”<sup>27</sup>. Modelele omului total pun accentul pe realizarea plenară a tuturor necesităților umane considerate autentice și deci reprezentînd o condiție a libertății. În acest caz, libertatea nu apare sub forma eliberării față de o necesitate sau alta ci sub aspectul creării unui context favorabil satisfacerii tuturor nevoilor. Acestea sînt însă orientări relativ noi în reflecția filozofică.

*Eticile ascetice.* Strategia de viață promovată de multe dintre eticile orientale (de exemplu în *Mahabharatha*) este de tip ascetic. Principalul mijloc de obținere a fericirii este scoaterea omului de sub influența necesităților și instaurarea unui fel de indiferență psihologică față de satisfac-

<sup>27</sup> C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, 1946.



cerea sau nu a acestora. Înțeleptul indian nu voia să nege existența necesităților umane. Dar în situația în care nici nu se putea pune problema unor condiții propice care să asigure afirmarea lor deplină, tensiunea și anxietatea produsă de marea probabilitate a nesatisfacerii lor putea fi micșorată printr-o detașare de consecințe și o reorientare psihologică caracterizată prin starea de indiferență. Înțelepciunea supremă era în acest context „a fi egal la bine și la rău“, a te elibera cât mai mult de dorință, de pasiune, a fi indiferent față de consecințele faptelor.

Credem că o analiză din perspectiva teoriei moderne a sistemelor ar fi capabilă să scoată în evidență justificarea unei asemenea strategii ascetice în anumite condiții. Se poate porni de la teza că omul reprezintă un sistem deschis, orientat către maximizarea necesităților sale de diferite categorii. Comportamentul uman este determinat de tensiunile interioare generate de nesatisfacerea unor necesități. Am putea interpreta starea de fericire, de satisfacție ca o fază de relativ echilibru a sistemului uman în care principalele categorii de necesități au fost satisfăcute. Starea contrară de insatisfacție este determinată de tensiunile generate de nerealizarea principalelor tipuri de necesități. Întreg comportamentul uman va fi orientat spre eliminarea necesităților, spre atingerea unei stări de echilibru, de armonie interioară. Această idee este clar exprimată, de exemplu, de Epicur: „scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberi de suferință și frică... că plăcerea este scopul vieții“<sup>28</sup>. Prin plăcere se înțelegea starea de echilibru a sistemului despre care am vorbit și nu o morală hedonistă cum uneori a fost apreciată etica lui Epicur. „Prin plăcere înțelegem absența suferinței în corp și a tulburării în suflet“<sup>29</sup>.

Pentru a maximiza starea de echilibru, lipsa de tensiune internă a sistemului uman există două posibilități: a) creșterea satisfacerii diferitelor necesități; b) scăderea nivelului de aspirație. Prima strategie este adoptată de către modelul omului total. Ea presupune însă existența unor posibilități reale în această privință. Totuși, în evoluția

socială, calea de soluționare a tuturor necesităților a fost adesea sever limitată. Au existat momente în care o comunitate sau alta trecea printr-o lungă fază de declin sau stagnare. Marile comunități orientale, antice, în care sărăcia se stabilizase ca un fenomen permanent și în care tendințele de declin erau mai accentuate decât cele ale dezvoltării (antichitatea europeană în perioada elenistă aflată într-un proces rapid de descompunere), au reprezentat asemenea momente. O strategie de creștere a mijloacelor necesare devine în aceste condiții din ce în ce mai anevoioasă și ineficăce și din această cauză din ce în ce mai puțin probabilă. În această situație vitregă, cea de-a doua strategie — scăderea nivelului de aspirație — putea să ofere, în limite destul de înguste de altfel, o anumită soluționare. În psihologie și sociologie se pot găsi teze foarte importante pentru înțelegerea acestui mecanism: presiunea cu care o necesitate acționează asupra unui sistem este mărită prin conștientizarea sa și micșorată prin lipsa de conștiință. Este mărită prin asocierea ei la nivelul conștiinței cu o valoare pozitivă (considerată deci ca fiind de mare importanță pentru sistem), pusă ca obiectiv de atins și descrește prin asocierea sa cu o valoare negativă. Acest mecanism subiectiv care este adesea numit creștere sau descreștere a nivelului de aspirație acționează direct asupra intensității tensiunilor generate de nesatisfacerea necesităților în cauză. De aici decurge o nouă consecință: nivelul tensiunii generat de nesatisfacerea necesităților depinde nu numai de importanța reală a acesteia pentru sistem ci și de semnificația pe care sistemul în mod subiectiv i-o atribuie. Aceste teze ne ajută să înțelegem raționalitatea strategiei renunțării. Prin scăderea nivelului de aspirație, minimalizarea importanței unor categorii de necesități, crearea unei stări subiective de indiferență față de satisfacerea lor, prin eliminarea acestora din postura de obiective, de scopuri, se ajunge la un efect de diminuare a tensiunilor din sistem. Adesea este posibilă chiar realizarea unei stări interioare de relativ echilibru ca urmare a aplicării unei asemenea strategii în condiții de o extrem de scăzută satisfacere a necesităților sistemului uman. De exemplu, starea de ataraxie pe care Epicur voia să o atingă, „nirvana“ înțeleptului indian exprimă descrieri fenomenologice ale echilibrului intern rea-

<sup>28</sup> Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 499—500.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 500.

lizat cu aceste mijloace. Strategia aceasta are ca rezultat, contrar aparențelor, o scădere a gradului de complexitate a sistemului uman. Dominarea extraordinară a capacităților de control subiectiv care făcea posibilă realizarea unui asemenea proces (reducerea în fapt la satisfacerea unor nevoi biologice minime, necesare supraviețuirii) dădea impresia de dezvoltare. În realitate, avem de-a face cu hipertrofierea unor funcții ale sistemului, autocontrolul psihologic și ideologia sa care reprezintă conținutul „înțelepciunii” în raport cu sistemul uman global.

Uneori este exprimată în termeni destul de clari cauza unei asemenea renunțări: omul care urmărește plăcerea (cu alte cuvinte satisfacerea cât mai deplină a diferitelor cerințe) obține cel mai adesea nefericirea datorită imposibilității atingerii cerințelor respective. De aceea prima cale datorită proiectului său mult prea ambițios deseori eșuează. Numai renunțând la dorințe se poate ajunge la starea de indiferență, ataraxie, echilibru psihologic. Este evident că performanțele unei asemenea posibilități sînt limitate. Pînă la urmă soluția este insatisfăcătoare. Starea de liniște sufletească obținută prin renunțare este trecătoare și extrem de instabilă. Lipsa unor studii psihologice și sociologice mai aprofundate nu ne permite o înțelegere mai clară a condițiilor, a mecanismelor și eficienței sale. Putem sugera însă o cauză esențială a eșecului său. Cu alte cuvinte putem răspunde la întrebarea de ce în momentele de lipsă cronică, omenirea nu s-a putut stabili la nivelul acestor condiții prin cultivarea în proporție de masă a strategiei resemnării. Tendința esențială a sistemelor deschise care depășesc un anumit grad de complexitate nu este regresul la formele mai simple, ci, dimpotrivă, dezvoltarea, creșterea în complexitate, rezolvarea pozitivă a dificultăților. Am putea spune că menținerea artificială a sistemului uman prin strategia resemnării la nivelul unui echilibru inferior este foarte instabilă, fiind distrusă de apariția celei mai mici șanse de dezvoltare. În plus, performanțele ridicate ale unei asemenea strategii erau posibile numai în pozițiile sociale marginale; înțeleptul care se izola de semenii săi, sfîntul care se retrăgea în pustiu etc., și mult mai puțin eficace în pozițiile sociale necesare pentru menținerea și continuitatea comunității însăși.

Aceste modele pot fi caracterizate prin abandonarea orientării antientropice a sistemului uman. Existența pasivă, refuzul efortului de rezolvare satisfăcătoare a problemelor, introducea o stare de entropie pozitivă care putea atinge un echilibru relativ la nivele inferioare dar care, în ultimă instanță, ducea în final la o entropie maximă pînă la distrugerea totală a sistemului. Sentimentul de neîmplinire caracteristic acestor situații putea fi însă parțial compensat de efortul continuu spre autocontrol.

*Modelul omului total*, prin natura sa este orientat către realizarea cît mai completă a necesităților umane. Obiecțiile care-i sînt aduse de pe poziția unui model ascetic sînt în general nejustificate. Cea mai importantă obiecție se referă la faptul că deși au existat situații în care indivizii sau grupurile sociale au avut condiții pentru realizarea cvasicompletă a tuturor necesităților umane, nu s-a ajuns la realizarea stării de satisfacție plenară, de fericire dorită. Pusă în alți termeni această concluzie ar suna în felul următor: exigența libertății, ca posibilitate de realizare a necesităților umane, orientează omul pe o cale falsă. Satisfacerea necesităților duce de regulă la abuz, la dezechilibru uman. Bogăția concepută ca mijloc de soluționare a tuturor cerințelor s-a dovedit, în experiența practică a omenirii, a nu constitui calea sperată de realizare umană.

Această obiecție, răspund adepții modelului omului total, nu atinge fondul problemei. În nici un caz nu se pune problema în termenii simpli ai rezolvării oricărui tip de necesități, ci este nevoie mai întîi să se *remodeleze* sistemul uman ca atare, să fie eliminate necesitățile „neautentice” (deci necesitățile de compensație) pentru a putea face loc celor dezirabile. Modelul omului total include deci atît exigența unei automodelări a omului cît și pe aceea a creării mijloacelor adecvate de satisfacere a nevoilor strict autentice. Această idee stă dealtfel la baza criticii așa numitei „societăți de consum”. Nimeni nu acuză societatea capitalistă contemporană dezvoltată că duce la abundență, pe care tinde să o difuzeze la nivelul comunității. Criticile care-i sînt aduse se referă la faptul că tipul de abundență creat aici nu corespunde unui model uman autentic. Dimpotrivă, ea tinde să fixeze orientări umane înstrăinate și chiar să le amplifice în mod monstruos. Calea dezvoltării ei este pusă deci sub semnul întrebării. Nu

este împlător că această problemă apare în momentul în care dezvoltarea economică a atins deja un punct suficient de înalt. Dacă acum un secol situația de lipsă crea speranța că simpla acumulare de bogăție este de natură a rezolva problemele umane, acum această ipoteză a fost testată și respinsă. Acumularea a creat criza umană în unele țări. Este tipic faptul că în perioada industrializării accentul cădea pe crearea posibilităților exterioare. Morala burgheziei în ascensiune concepea libertatea doar sub forma posibilităților de realizare. Era postulată ideea că toate necesitățile, dorințele, aspirațiile umane sînt justificate în sensul că realizarea lor duce la starea de satisfacție. Morala de acest tip era orientată deci către exterior, către multiplicarea mijloacelor. Interesul individual era ridicat la rang de principiu, indiferent de conținutul său. El reprezenta o schemă abstractă mai degrabă, în care orice revendicare este justificată cu condiția ca ea să fie în acord cu aspirația, cu dorința indivizilor reali. Acest model uman ar putea fi considerat precritic. De-abia abundența va produce o reorientare din exterior către interior, punînd din nou problema justificării dorinței, aspirației, a interesului. Criza umană generată de capitalismul contemporan ar putea fi deci caracterizată mai degrabă ca o profundă criză de identitate a omului. Aici problema unei autoproiectări conștiente începe să devină acută.

În proiectul comunist sînt puse în mod explicit ambele probleme. O dezvoltare eficace este numai aceea care asigură abundența mijloacelor de viață, complementar cu redefinirea și reconstrucția omului însuși. Ideea omului nou, a omului total, a omului care a depășit înstrăinarea, vizează acest sens profund. Problema reproiectării omului ca sistem de valori e pusă din ce în ce mai mult în științele sociale și umane actuale. Așa numita psihologie umanistă merge pe o asemenea linie. Umanizarea omului trebuie să fie simultană cu umanizarea condițiilor sale de viață. Aceasta are două aspecte : pe de o parte, eliminarea tendințelor redefinitorii pentru om, iar pe de altă parte, formularea și cultivarea cerințelor valorice, autentic umane. Se pune în acest context problema criteriilor distingerii între cele două categorii. Se pare că din acest punct de vedere contribuția la dezvoltarea armonioasă a omului, la punerea în valoare a potențelor sale creatoare și transformatoare este conside-

rat a fi criteriul general adecvat operării unei asemenea deosebirii.

Într-o formă adesea aberantă ea a fost pusă de către freudiști. Lăsînd de o parte justificarea explicației freudiste (în sensul ei ortodox, aceasta a fost deja abandonată, motiv pentru care o critică amănunțită a ei ar fi un gest inutil), nu putem trece peste faptul că ea a pus masiv, în termenii unei discipline particulare, psihologia, problema discutată aici. Omul ca sistem variază în mod esențial. Eliberarea lui nu constă în realizarea dorințelor, aspirațiilor, impulsurilor sale ci în reconstrucția sa fundamentală. Societatea contemporană, arată freudismul, prin structurile sale, denaturează personalitatea umană. Singura soluție este de a reconstrui această personalitate atît pe calea teraputicii individuale care dă posibilitatea eliberării de complexe, elimină consecințele distructive ale unor experiențe personale, fie prin o remodelare a întregii societăți în așa fel încît personalitatea umană constituită în aceste noi cadre să fie lipsită de distorsiunile, denaturările care caracterizează individul. Visul multor freudiști (Wilhelm Reich este un caz tipic în acest sens) este o nouă societate, lipsită, încă de la începutul genezei personalității umane, de frustrări, care să dea posibilitate unei manifestări libere naturii umane. Omul nou imaginat de freudiști trebuie să fie omul eliberat de complexe, de frustrări, de autocenzurare, de mulțimea necesităților compensatorii. Dacă forma particulară a acestei idei a fost practic abandonată, sugestia că formele psihice, orientările, aspirațiile umane caracteristice omului contemporan sînt produsele unui anumit context socio-cultural, reprezentînd adesea denaturări ale naturii umane autentice, a fost reținută. O remodelare a omului cu necesitățile și aspirațiile sale a început să fie pusă tot mai mult ca obiectiv de realizat.

Un alt exemplu mai recent din psihologie poate fi ilustrativ pentru această tendință. Este vorba de punctul de vedere a lui B. F. Skinner asupra remodelării umane<sup>30</sup>. Skinner consideră că omul este rezultatul istoriei sale. Lumea sa s-a schimbat mult mai repede decît el însuși. Așa se întîmplă că omul contemporan a rămas caracterizat

<sup>30</sup> B. F. Skinner, *Contingensis of Reinforcement in the Design of a Culture*, „Behavioral Science“, 11, nr. 3/1966, p. 159—166.



printr-o serie de trăsături care erau înalt adaptive în vechile condiții dar au devenit disfuncționale în noile condiții. Este cazul unor tendințe pe care le numim în mod normal necesități. Skinner apreciază că în situații dificile de obținere a hranei, de exemplu, cei care erau mai puternic orientați de un complex de stimuli orali și deci erau motivați mai acut să caute și să obțină hrana era mai probabil de a supraviețui și a se reproduce. Generațiile actuale sînt deci purtătoarele unei necesități accentuate de „alimentare” care era funcțională în condițiile de raritate a hranei. A mânca cît mai mult era condiția necesară supraviețuirii. O explicație similară poate fi găsită și pentru necesitatea crescută a sexualității. Maximizarea comportamentului procreativ era o trăsătură a supraviețuirii speciei. De asemenea comportamentul agresiv. În noile condiții, după părerea autorului, asemenea necesități devin mai puțin importante dar ele au rămas înscrise în organismul și în cultura umană. Exercițarea funcțiilor pe măsura puterii lor duce la fenomene distructive: supraalimentare, suprapopulare, nevroze, criminalitate și chiar război. Existența unor astfel de necesități a creat probleme dificile pentru comunitățile umane. Trei soluții erau încercate în mod tradițional. O soluție, numită „sybaritică”, promova satisfacerea cît mai completă a acestor necesități, ca „orgii culinare”, sexuale, de agresivitate etc. Ea avea adesea consecințe disfuncționale pentru om. De aceea o parte din necesități erau eliminate printr-o serie de dispozitive speciale (practica romană de a folosi vomitivele care făceau astfel posibilă satisfacerea plăcerilor culinare cu mult peste capacitatea organică de a suporta hrana asimilată sau dulciul artificial care conservă gustul diminuînd sensibil numărul de calorii, hrana nenutritivă produsă pe scară industrială în societatea contemporană etc.). Această soluție se caracteriza deci prin abandonul în voia necesităților. O a doua soluție era cea „puritană”. Ea se referea la lupta împotriva manifestărilor impulsurilor excesive, considerînd comportamentul orientat spre satisfacerea lor drept imoral, „păcătos”, rău și supunîndu-l deci sancțiunii. Nici o astfel de cale nu s-a dovedit însă eficace pentru individ. Ea n-a reușit niciodată să elimine în mod semnificativ necesitățile împotriva cărora lupta. În plus, uneori era însoțită de numeroase consecințe secundare, nedorite, mai ales de ordin nevrotic. De aceea o a treia

soluție care s-a prefigurat de mai mult timp este aceea de a remodela cultural organismul în raport de noile condiții. Ea are ca obiectiv modificarea necesităților însăși, realizată prin schimbări genetice sau prin intervenții chimice ori chirurgicale (medicamente care suprimă apetitul sau care scad reacțiile comportamentului agresiv etc.).

La toate aceste posibilități Skinner adaugă o alta, derivată din propria sa teorie și care constă în realizarea unui model anume de „întăriri” ale comportamentului astfel încît tendințele care au devenit disfuncționale să fie remodelate eficient. Este vorba de o schimbare a situației de viață în așa fel încît însăși natura umană să fie modificată. Teoria sa behavioristă, care subliniază dependența strictă a comportamentului de condițiile exterioare, facilitează o asemenea concluzie.

Ambele strategii tradiționale de a face față și a răspunde necesităților umane, atît cea ascetică cît și cea orientată unilateral către satisfacerea oricărei necesități și tendințe existente la un moment dat, au eșuat. La această constatare au ajuns o mare parte din filozofii și oamenii de știință contemporani, preocupați de găsirea unei strategii autentice de remodelare. Această orientare are două aspecte. Pe de o parte, eliminarea tendințelor, necesităților, aspirațiilor neautentice, iar pe de alta, formularea și cultivarea celor specifice naturii umane autentice. Se pune în acest context problema criteriilor pentru a distinge între cele două categorii. Se pare că din acest punct de vedere contribuția la dezvoltarea armonioasă a omului, la punerea în valoare a potențelor sale creatoare și transformatoare este considerată a fi criteriul general adecvat operării unei asemenea deosebiri. În acest sens Programul P.C.R. subliniază necesitatea, în etapa actuală, a studierii și punerii în evidență, pe o bază științifică, a tuturor nevoilor umane, pentru o cît mai rațională și bună soluționare a lor.

Se poate înțelege pe această bază o anumită trăsătură specifică a libertății. Dacă luăm în considerație libertatea ca aspirație concretă a diferitelor comunități, grupuri sau indivizi, vom putea observa că ea are un conținut foarte variabil. Acesta este funcție de tipul de organizare a societății, a culturii și personalității umane. Libertatea în această perspectivă apare ca o condiție necesară asigurată existenței oricărei necesități umane. Nu există necesitate reală



care să nu fie asociată cu exigența libertății de realizare. În măsura în care o asemenea necesitate, din diferite motive, era imposibil de realizat în mod obiectiv individul resimțea dramatic constrângerea, neputința. Ar fi însă greșit să considerăm că dezvoltarea umanității a avut loc pe calea unei măririi progresive, constante, strict continue a gradului de libertate. O asemenea imagine se fundează pe ideea existenței unui număr constant de necesități. Este clar că în aceste condiții libertatea ar varia uniform în funcție de măsura satisfacerii acestor necesități. La un moment dat unele necesități sînt mai puțin realizate, dînd sentimentul lipsei de libertate, pentru ca, într-un alt moment, ele să devină realizabile într-un grad ridicat, fapt asociat cu sentimentul creșterii gradului de libertate. O asemenea schemă însă nu este total justificată. Necesitățile umane nu reprezintă calitativ și cantitativ un dat fix, în raport cu care libertatea ar putea varia în mod uniform ci, dimpotrivă, sînt ele însele variabile, unele apar, altele dispar, unele vin pe prim plan la un moment dat ca apoi să pară mult mai puțin importante. Sentimentul de libertate variază deci nu numai în funcție de posibilitățile obiective de realizare a necesităților umane ci și de conținutul acestor aspirații. În acest sens, gradul libertății subiective resimțite de o colectivitate sau alta este în funcție de acest raport complex între tipul de aspirații existente și posibilitățile lor de satisfacere. Nu este întîmplător faptul că adesea pot apărea situații paradoxale de genul următor: condiții obiective mult mai vitrege să fie asociate cu un sentiment mai larg de libertate iar condiții obiective mai prielnice să fie însoțite, dimpotrivă, de un acut sentiment al lipsei de libertate. Este necesară, din această cauză, o analiză a mecanismelor care acționează asupra gradului în care un individ sau o colectivitate se simte liberă.

O apropiere de înțelegerea mai bună a acestor mecanisme ne-o oferă modelul teoretic al necesităților umane formulat de Maslow<sup>31</sup>. Toți comentatorii au subliniat faptul că dintr-un anumit punct de vedere, Maslow preia ideile fundamentale ale lui Marx în legătură cu personali-

tatea umană. Există însă în modul său de înțelegere o serie de limite. Interesant însă este că, spre deosebire de încercările din sociologie și antropologia culturală, care puneau accentul pe imensa variabilitate socială și culturală a necesităților umane, Maslow revine la o structură mai profundă, universală a umanului, care desigur, poate fi modificată în multe privințe în cadrul variatelor sisteme socio-culturale. Această structură reprezintă un fel de invariant care dă posibilitatea înțelegerii căilor în care pot să aibă loc diferitele modificări.

La Maslow, personalitatea umană este asociată cu un set de necesități universale: a) *clasa necesităților de subzistență*; b) *clasa nevoilor de securitate*. Pe lângă faptul că omul are nevoie de condiții elementare pentru supraviețuire ca hrană, adăpost etc., el trebuie să trăiască în niște condiții care să-i ofere constanța în timp a satisfacerii acestor necesități. Cu alte cuvinte, el trebuie să fie sigur că și în viitor vor fi asigurate necesități de subzistență, de protecție împotriva diferitelor amenințări naturale sau sociale. Trăind în comunitate, personalitatea umană este legată de un anumit tip de relații cu ceilalți oameni, relații pozitive, de susținere, de afectivitate, ceea ce justifică c) *nevoile de statut social*. Fiind un sistem autonom, personalitatea umană are ca una dintre necesitățile sale fundamentale și aceea de a-și manifesta în mod liber aspirațiile sale, de a fi eliberat de constrîngerile exterioare, deci d) *nevoi de autonomie*. Capacitățile subiective se pot realiza numai prin acțiunile reale care le valorifică, le obiectivează, le actualizează, de unde e) *nevoi de auto-actualizare*.

O altă idee esențială este aceea că necesitățile sînt ierarhizate. Unele sînt mai importante decît altele. Ordinea enumerată mai sus este expresia unei asemenea ierarhizări absolute. Nevoile de subzistență reprezintă necesități primare spre realizarea cărora se orientează orice organism uman. Urmează apoi necesitățile de securitate, de statut social, de autonomie, de autorealizare. Această ierarhizare ne permite să precizăm care va fi orientarea fundamentală a indivizilor sau a colectivităților umane la un moment dat. Ei vor fi preocupați în mod deosebit pentru prima clasă de necesități din această ierarhie care nu este satisfăcută în condiții date. La nivelul unei lipse totale

<sup>31</sup> Maslow, A. H., *A Theory of Human Motivation: The Basic Needs*, în D. R. Hampton, Ch. S. Summer, R. A. Weber (Edt.), *Organizational Behavior and the Practice of Management*, Scott, Foresman Comp., 1968.

de condiții, oamenii vor fi, explicabil, orientați primar către satisfacerea nevoilor de subzistență. În măsura în care acestea vor fi satisfăcute nevoile de securitate vor trece pe primul loc, apoi cele de statut social etc.

Această proprietate face ca importanța subiectivă a diferitelor clase de necesități să varieze în funcție de gradul satisfacerii lor. Necesitățile deja rezolvate vor fi considerate subiectiv ca fiind mai puțin importante, vor trece deci în latență. De asemenea, cele superioare, de exemplu cele de autoactualizare, nu vor apare ca fiind însemnate pentru individ în măsura în care clasele de necesități inferioare (autonomie, statut social, securitate) nu sînt suficient satisfăcute. Deși nerealizate, și acestea vor avea o existență latentă, nemanifestîndu-se deci ca aspirații, orientări subiective puternice. Acest raționament îl face pe Maslow să formuleze următoarea regulă: subiectiv, vor fi apreciate ca cele mai importante pentru individ sau colectivitate necesitățile aparținînd primei clase din ierarhie, nesatisfăcute. Dacă numai necesitățile de subzistență și securitate sînt satisfăcute, oamenii se vor orienta în mod special asupra celor de statut social. Cele de autoactualizare nu vor apărea în prim plan.

Acest model ne permite să înțelegem mai clar dinamica subiectivă a libertății. Am arătat că libertatea, din punct de vedere fenomenologic este asociată cu necesitățile spre care individul uman se orientează. Dacă necesitățile de subzistență nu sînt realizate, colectivitatea va dori satisfacerea acestora în primul rînd și va gădi libertatea în termenii împlinirii acestei clase de necesități. Conținutul concret al libertății poate fi deci determinat în acest context. Apariția unor posibilități de realizare a acestor aspirații va crea sentimentul pozitiv de creștere a libertății asociat deci cu o stare de satisfacție. Această stare subiectiv atinsă nu este însă stabilă. O dată împlinită ea pare a fi mai puțin importantă din punct de vedere subiectiv. Următoarea clasă de necesități se va deplasa în centrul atenției. Lipsa condițiilor satisfacerii acestora va instaura un nou sentiment de lipsă de libertate diferit de cel precedent. Omul se va simți subiectiv poate tot atît de neliber ca înainte. Criza umană puternică prin care societatea capitalistă dezvoltată trece în momentul de față poate fi înțeleasă mai bine aplicîndu-se acest model. De

altfel însăși elaborarea teoriei lui Maslow exprimă un mod de conștientizare a acestei crize. Faptul că ea are o influență așa de mare asupra multor psihologi occidentali este explicabil prin aceea că face inteligibilă, într-o oarecare măsură, unele aspecte ale crizei societății contemporane, sugerînd totodată o cale de soluționare a ei. În contextul acestei teorii psihologice, societatea contemporană este considerată a furniza în general condițiile satisfacerii necesităților din categoriile inferioare. Prin aceasta un ciclu mare al evoluției omenirii se încheie. Ceea ce a fost considerat de multe generații ca fiind esențial pentru realizarea umană începe subiectiv să se devalorizeze. Alte necesități mai difuze, mai greu de formulat la ora actuală încep să-și facă loc generînd o stare de insatisfacție, de lipsă de libertate. Contactele umane pozitive, autoactualizarea, devin domenii în care oamenii se orientează cu prioritate și în raport cu care își definesc gradul lor de realizare sau, în alți termeni, de libertate.

Este clar deci că nu putem vorbi de o structură unică, universală a libertății. Conținutul ei variază în funcție de necesitățile manifeste ale unui individ, grup, colectivitate, gradul său fiind dependent în primul rînd nu de totalitatea condițiilor realizării umane, ci de nivelul condițiilor satisfacerii nevoilor considerate a fi importante subiectiv la un moment dat.

În literatura de specialitate, modelul lui Maslow este supus unor multiple obiecții. Cît de adecvat este el pentru a fi utilizat nu interesează în contextul analizei noastre. L-am folosit doar pentru a pune în evidență fie și în termeni extrem de simplificați caracteristica relativității libertății umane. Dacă am considera libertatea strict obiectiv, ca măsură a realizării necesităților umane universale (în ipoteza că există asemenea necesități și că ele sînt în ultimă instanță cele mai importante pentru om) punct de vedere care ni se pare a fi corect, ar trebui totuși să ne așteptăm ca această măsură obiectivă a libertății să nu coincidă cu gradul sentimentului subiectiv de libertate. Acesta este dat în mod primar de gradul de realizare a necesităților care, nu într-o ierarhie absolută ci într-una relativă cu cea a subiectului, sînt considerate a fi cele mai importante.

### 3. LIBERTATEA DE ACȚIUNE

#### CONDIȚII EXTERIOARE ȘI INTERIOARE ALE LIBERTĂȚII

Deseori, după cum s-a văzut, libertatea a fost asociată cu posibilitatea de a alege o anumită alternativă în raport cu altele. De multe ori însă nu alegerea ca atare e problematică, nu orientarea către un anumit ideal sau altul creează dificultăți, ci posibilitatea de realizare a acestuia. Constrângerea, care se opune libertății, apare în acest context ca lipsa unor posibilități de realizare a aspirațiilor umane, ca existență a unor forțe exterioare, ostile proiectelor umane. Din acest punct de vedere, libertatea se pune în termenii mai simpli ai gradului în care omul deține controlul asupra sferei largi, a instrumentelor utilizabile pentru realizarea obiectivelor sale, asupra tuturor condițiilor relevante. Cadrul realizării aspirațiilor umane poate fi împărțit în mai multe categorii de condiții: condiții exterioare și condiții interioare.

În cadrul condițiilor exterioare două subcategorii pot fi distinse: cele naturale și cele sociale. Relația omului cu natura este înalt semnificativă pentru gradul de îndeplinire a aspirațiilor umane spre libertate, a emancipării omului față de natură. A stăpîni caracterul capricios al forțelor naturii înseamnă a descifra sensul legilor sale și a le utiliza. Această idee este una din cele mai vechi și necontestată. Natura nu poate fi controlată decît conform necesităților sale interne. În acest sens, cunoașterea sa apare ca instrument de eliberare a omului de sub forțele oarbe ale naturii, dar și ca mijloc de control al acestora. Creșterea libertății în acest caz este considerată ca o sporire progresivă a capacității de control și dominare a naturii de către om. Deci se are în vedere atît modul în care omul reușește să stăpînească natura în sensul utilizării sale pentru satisfacerea diferitelor necesități ca bunuri de consum, un cadru natural favorabil biologic, fizic, chimic cît și în sensul protecției omului împotriva unor procese naturale distructive (calamități naturale ca inundații, cutremure, secetă). Gradul de control asupra naturii (măsura în care oamenii transformă natura într-un cadru favorabil realizării obiectivelor lor) reprezintă, din acest punct de vedere, o măsură

importantă, esențială a libertății ca posibilitate de acțiune, de realizare.

Teoria socială marxistă a subliniat că realizarea aspirațiilor umane nu depinde numai de capacitățile tehnologice de stăpînire a naturii ci, în mod deosebit, și de tipul de organizare a societății. Omul trăiește și acționează în cadrul unei colectivități cu o structură socială dată. Societatea apare pentru om ca un mediu, cel puțin tot atît de imediat și necesar ca și natura. Ea poate furniza posibilități de satisfacere a cerințelor umane sau, dimpotrivă, le poate limita. Din această cauză relația om-societate este fundamentală pentru înțelegerea și promovarea libertății. Numai bunăvoința indivizilor, simplele intenții nu pot să ducă la eliminarea tensiunii sau conflictului dintre aspirații și realitate. Sînt cerute aici condiții obiective, necesare creării unui cadru favorabil de manifestare și realizare a idealurilor. Spre exemplu, exploatarea este un mecanism social de restrîngere a libertății pentru unele grupuri și clase sociale. Războaiele reprezintă procese distructive pentru o mare parte din indivizii comunității umane. Birocratizarea unei instituții o poate transforma pe aceasta dintr-un instrument de realizare a unor obiective într-o forță limitativă, constrîngătoare. Acest paradox a fost surprins într-o formulare deosebit de clară de către Engels: pe măsură ce omul obține eliberarea sa în raport cu natura, își sporește controlul asupra naturii, el devine din ce în ce mai dependent de societate<sup>1</sup>. Deci societatea care urma să fie instrumentul esențial al controlului uman asupra condițiilor naturale devine, la rîndul său, o forță constrîngătoare, un al doilea mediu asupra căruia omul trebuie să-și exercite controlul. O nouă sursă de constrîngere apare, și cu aceasta o nouă problemă: eliberarea socială. Omului i se întîmplă, spunea Engels în mod figurat, ceea ce i s-a întîmplat în poveste ucenicului vrăjitor. Creînd societatea care urma să fie un instrument al eliberării sale în raport cu natura, omul devine rob al acesteia, se declanșează o serie de forțe care i se opun, îi par străine și îl domină. O nouă logică, la fel de puternică și constrîngătoare ca cea a naturii, se manifestă.

<sup>1</sup> Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964.



Din acest punct de vedere, societatea comunistă semnifică, în concepția marxistă, modul de organizare care dă posibilitate omului, comunității să controleze în mod conștient și eficace propriile sale forțe sociale. Libertatea în raport cu societatea, transformarea societății într-un instrument eficient al libertății este posibilă de-abia în contextul unei organizări sociale de tip comunist. În acest sens se poate înțelege caracterizarea cea mai simplă pe care Marx o dădea comunismului: comunismul reprezintă societatea în care indivizii umani liberi își organizează și controlează în chip conștient propria lor viață socializată.

Condițiile interioare se adaugă și ele cu o pondere însemnată în obținerea libertății umane. Variate teorii etice au demonstrat că din punctul de vedere al conștiinței individuale, al determinărilor subiective omul este dominat de tendințe diferite, adesea contradictorii. Promovarea aspirațiilor, a dorințelor autentic umane este condiționată în acest sens și de capacitatea de autocontrol, de mobilizarea forțelor interne psihologice, a calităților personale și de orientarea lor pe calea unei depline și armonioase realizări umane. Problema este nu numai de a alege ceea ce omul consideră că este bun pentru el, dar și de a găsi în el însuși energiile necesare realizării acestei opțiuni. Adesea lupta pentru realizarea aspirațiilor umane trebuie dată în primul rând cu rezistențele venite din sine însuși.

Putem constata că libertatea individuală a fost analizată pe larg sub aspectul semnificației sale morale în eticile tradiționale. În acest context sensul moral individual al libertății se conturează astfel: prin firea lucrurilor, înainte de a-și pune problema relației cu societatea, omul și-a pus-o pe cea a raportării la sine însuși. El apărea constrâns nu numai de natură și de comunitate, deci de forțe exterioare, dar și de inerții și de rezistențe ce vin din interiorul său. În fața realizării proiectelor sale nu stă numai natura și societatea dar și propria sa ființă. De aceea, în imaginea filozofiei antice omul apare sub o dublă natură: suflet și corp. În alți termeni apare o dedublare între conștiință pe de o parte, ca sediu al idealurilor, normelor, valorilor și natura corporală a omului pe de altă parte, ca loc al tendințelor spontane, adesea opuse primelor. Libertatea se definește aici în raport cu aceste două tendințe. Aceasta este de fapt schema fundamentală a moralelor

antice și tradiționale. De exemplu, viziunea platonicească se înscrie pe aceste coordonate, considerând că omul, prin cunoașterea valorilor Binelui, poate să se rupă de pornirile contrare și să acționeze în conformitate cu Binele. Omul acționează rău numai din neștiință. Scepticii, dimpotrivă, credeau că omul, deși știe care este binele, se conduce în acțiune tot după propriile sale porniri. Între aceste două aprecieri se înscriu teoriile moralei din cele mai vechi timpuri. În general, morala îl încurajează pe individ să-și domine pornirile și să se comporte așa cum îl îndeamnă conștiința. Astfel, la stoici, tot ceea ce depinde de individ este sub controlul său. Omul poate fi deci, în principiu, liber în raport cu sine însuși. Ceea ce nu depinde de individ nu mai contează.

Aceeași opoziție, mai rigidă însă, o întâlnim la Kant. În cadrul eticii sale, individul nu numai că trebuie să se comporte conform cerințelor morale, dar și motivul, cauza comportării trebuie să fie cerința morală, datoria, iar nu alte considerente de ordin personal. De unde și rigorismul moralei kantiene. Esențial în realizarea libertății individuale apare aici eliberarea de sub presiunea propriilor înclinații. Imaginea luminoasă a înțeleptului care suportă cu stoicism toate încercările, dar care s-a eliberat complet de sub dominația propriilor sale înclinații revine mereu în prim plan. Această imagine a suportat însă câteva critici fundamentale; din punct de vedere psihologic, Freud a arătat că un astfel de ideal este contradictoriu. El nu mai pune accentul pe conștiința morală, ci pe opusul său, inconștientul cu impulsurile sale instinctuale. Personalitatea morală este rodul unui compromis între aceste două tipuri de cerințe, unele de natură biologică individuală, celelalte de natură moral-socială. Victoria conștiinței înseamnă frustrarea cerințelor instinctive fundamentale pentru om. Un om liber în sensul moralei tradiționale, conclude freudismul, nu este în același timp și un om eliberat de aceste presiuni, ci mai degrabă un om frustrat, suportând toate consecințele unei asemenea frustrări; din punct de vedere sociologic însă, personalitatea umană este modelată de contextul social și de aceea dorințele, aspirațiile, interesele, pasiunile sale sînt și ele în mare parte de natură socială. Necesitățile vieții sale sociale sînt acelea care iau forma unor porniri spontane, interese, dorințe sau reac-



ții naturale firești la aceste moduri de organizare. Astfel, interesul privat, dorința de acumulare, de sporire a averii etc., nu sînt tendințe pur individuale, maladive, ci expresia la nivel individual a unor necesități sociale care pot fi înfrînte. Dezvoltarea societății capitaliste, de exemplu, s-a realizat tocmai datorită existenței și stimulării iar nu a blocării intereselor private. Idealul moral în această societate apare adesea mai mult ca o compensare spirituală față de mizeria reală, ca un protest ideal, cu funcția de a crea iluzii, de a împiedica demoralizarea, iar nicidecum spre a fi împlinit integral. Ca orice compensare, acesta prezintă caracteristicile care îi dau avantaje dar mai ales dezavantaje. Funcția compensatorie nu înlătură cauzele reale ale situației nedorite, ci doar atenuează într-o oarecare măsură consecințele acestor cauze pentru echilibrul organismului uman. Deci nerealizarea idealului apare ca necesară în astfel de condiții. Paradoxal, idealul se manifestă aici mai mult ca piesa centrală a unei ideologii conservatoare. Situația umanismului burghez este relevantă pentru acest caz. În societatea capitalistă sfîșierea omului între aspirații și imposibilitatea realizării lor aduce lipsa de libertate pentru individ. Idealurile pe care această organizare socială le creează au deci o funcție compensatorie, iar nu una propulsorie. În condițiile în care individul este pus în situații tensionale, caracterizate prin cerințe individuale și sociale contradictorii, în măsura în care nu este pus în posesia unor mijloace necesare realizării idealurilor sale, el nu poate să se simtă liber. Și în acest caz, libertatea nu se opune necesității, ci devine tocmai posibilitatea realizării acesteia pe baza cunoașterii ei exhaustive. Cunoașterea este deci la acest nivel o condiție a libertății, dar nu hotărîtoare. Determinante sînt condițiile reale care permit actualizarea sau nu a necesităților.

În condițiile în care însă, mediul exterior natural sau social reprezintă sfera cea mai importantă a constrîngerii, a lipsei de libertate, accentuarea pe condițiile interioare peste o anumită limită are mai mult aspectul unei compensări. Ea este asociată cu iluzia că omul ar fi capabil, printr-o mai eficace mobilizare a energiilor sale interioare, să-și sporească într-un mod semnificativ libertatea sa în diferent de condițiile obiective în care el trăiește. H. Mar-

cuse, de exemplu, scotea în evidență caracterul compensatoriu al unei asemenea orientări.

Este indiscutabil faptul că omul a căutat întotdeauna, prin diferite căi, să-și sporească capacitățile sale interioare (ale cunoașterii, ale perfecționării capacității de acțiune, ale întăririi voinței). Nu există societate care să nu fi acordat o importanță deosebită unei asemenea perfecționări umane. Capacitățile umane interioare individuale nu pot depăși limitele absolute impuse de mediul exterior, natural sau social. Epocile active au pus de aceea accentul prioritar pe controlul asupra mediului exterior, natură și societate, presupunînd totodată necesitatea lărgirii și a libertății interioare. Din această cauză accentul pe cultivarea posibilităților interioare ne poate duce la suspiciunea că de fapt avem de-a face cu o strategie de viață defetistă prin care individul caută să-și lărgască posibilitățile sale acceptînd ca date, nemodificabile, cadrele exterioare, în limitele cărora el își poate spori într-o anumită măsură libertatea sa individuală.

O dezvoltare a libertății în sfera realizării, a acțiunii antrenează un control sporit atît asupra condițiilor exterioare cît și asupra celor interioare. În acest sens, de exemplu, societatea socialistă pune accentul pe lărgirea controlului asupra naturii, pe perfecționarea raportului dintre individ și colectivitate în sensul caracterului conștient al funcționării sociale, pe creșterea participării active a indivizilor la conducerea și organizarea întregii societăți, pe perfecționarea relațiilor sociale a instituțiilor dar totodată și pe educarea și formarea unui nou tip de personalitate armonios dezvoltată.

#### LIBERTATE ȘI DETERMINISM LA NIVELUL ACȚIUNII

Cînd se pune problema libertății ca posibilitate de realizare apare un nou sens al viziunii dialectice asupra raportului dintre necesitate și libertate. Pînă acum am încercat să scoatem în evidență că la nivelul alegerii, necesitatea este împletită strîns cu libertatea dînd acesteia un conținut : libertatea este gîndită mereu în raport cu promovarea necesităților reale ale ființei umane. Necesitatea era con-

siderată aici doar ca cerință interioară. Existența unei necesități era neapărat legată și de posibilitățile realizării sale. Când se stabilea un raport între necesitate și libertate, Hegel, și pornind de la acesta Marx și Engels, aveau în minte și un alt aspect — necesitatea exterioară. Natura oferă un cadru de posibilități omului. Acestea sînt însă independente de om. Societatea însă, prin finalitatea sa ultimă, este orientată în mod sistematic către realizarea necesităților umane. Ea deschide posibilitatea satisfacerii sau nu a unor necesități. Omul nu are o dezvoltare independentă, autonomă, ci, în calitatea sa de ființă socială, este modelat de contextul social.

Marxismul a pus pe baze noi o teză fundamentală a filozofiei conform căreia libertatea reprezintă „necesitatea cunoscută și înțeleasă”. Cu alte cuvinte, libertatea înseamnă afirmarea necesității a ceea ce este specific și autentic uman, a dorințelor neîstrăinate. Promovarea aspirațiilor înstrăinate (generate de existența proprietății private) nu face decît să adîncească alienarea și, în ultimă instanță, conduce la constrîngere, la lipsă de libertate. Necesitatea umană și socială, conștientizată și transformată în ideal, aspirație, este cea care orientează acțiunile indivizilor pe un făgaș liber. Filozofia marxistă a explicat condițiile obiective ale existenței unui model cultural capabil să asigure individului o libertate în adevăratul sens al cuvîntului. Întrucît libertatea nu înseamnă numai opțiune, ci și finalizarea proiectului ales, trebuie găsite acele structuri care favorizează intervenția activă, liberă, inițiativa neîngrădită a individului.

Apare însă în acest caz o situație cu totul deosebită comparativ cu raportul om-natură; grupurile și clasele sociale, la un moment dat, sînt în poziții diferite față de procesele necesare, legice ale dezvoltării sociale. Unele sînt legate de o organizare socială desuetă, care și-a pierdut necesitatea, cum se exprima Hegel, altele, prin interesele pe care le promovează, sînt promotorii progresului social, tind spre o organizare impusă de legitate istorică. În acest sens, se înțelege că poziția față de necesitatea istorică este oarecum dată structural. Din punct de vedere social, raportul unei clase cu necesitatea obiectivă rămîne esențial pentru determinarea libertății acesteia. În ceea ce privește clasele și grupurile sociale progresiste,

ale căror interese sînt convergente cu necesitatea istorică, însăși istoria „lucrează” în favoarea lor, pentru realizarea libertății. Deci o condiție a libertății este concordanța cu legitatea socială. Această relație există obiectiv, indiferent dacă ea este sau nu conștientizată. Evident, problema cunoașterii și înțelegerii necesității este de natură a grăbi procesele sociale în acord cu progresul social. Deci acest aspect nu trebuie deloc neglijat sau minimalizat. El însă nu apare ca o cauză a libertății, ci doar ca o condiție a realizării sale. De fapt, sensul cunoscutei teze marxiste privind raportul necesitate-libertate, care, prin gradul ei de generalitate, apare mai mult ca o metaforă, vizează tocmai legătura ce se poate stabili între clase, grupuri sociale, indivizi aparținînd acestora și necesitatea istorică. Nu putem spune deci că orice necesitate înțeasă duce automat la libertate. O necesitate, fie ea naturală sau socială, poate fi favorizantă sau potrivnică unui individ, unei clase sau grup social. Simpla ei cunoaștere nu-i schimbă caracterul. Necesitățile sociale se manifestă întotdeauna ca interese. În măsura în care ele generează interese și se conștientizează prin acestea, ele pot fi convergente sau nu cu progresul social.

Ideologiile claselor progresiste au fost, în grade diferite, modalități de conștientizare a noilor necesități. Dimpotrivă, ideologiile claselor reacționare, „părăsite de necesitatea istorică”, s-au caracterizat printr-o înțelegere mai degrabă iluzorie a noilor situații sociale. Astfel, teza că libertatea înseamnă necesitate înțeasă poate primi o interpretare mai subtilă: înțelegerea necesității poate fi realizată doar în condițiile unei convergențe dintre interese și cerințele obiective. Clasele progresiste sînt apte a realiza aceasta pentru că poziția lor socială este concordantă cu mersul legic al societății.

Dacă am analiza societatea umană la un anumit moment am putea observa că ea dezvoltă posibilități de realizare a unor necesități și mai puțin a altora. Pe măsura dezvoltării sale, sfera necesităților a căror realizare o face posibilă se lărgeste. Există o legitate obiectivă a evoluției societății umane. Mediul social nu poate fi, cu alte cuvinte, controlat după bunul plac al indivizilor ci își are dinamica sa necesară. Putem înțelege aici mai bine modul în care are loc constituirea însăși a orientărilor individuale. Posibili-

tațile reale sînt determinate de potențele și modul de organizare a societății. Demonstrăm anterior că există o relație în circuit între aspirații și posibilități. Existența unor posibilități reale fiind de natură să stimuleze creșterea nivelului de aspirații în timp ce inexistența lor are ca efect scăderea acestora. Aici găsim sensul celebrei afirmații pe care Marx o făcea că „o epocă își pune numai probleme pe care le poate rezolva”. La Hegel, această relație era pusă în termeni absoluți, decurgînd din însăși simplificarea introdusă de sistemul său filozofic. Între subiectiv și obiectiv există o relație de perfectă concordanță, cele două aspecte fiind în fapt momente ale aceluiași proces. Subiectiv, aspirațiile omului reproduc necesitatea generală a procesului evoluției ideii absolute, căreia îi corepunde apariția posibilității obiective de realizare. Necesitatea trecerii într-o nouă etapă apăsătoare pe de o parte sub forma unor aspirații subiective, iar pe de altă parte sub aceea a instrumentelor sociale corespunzătoare. Din acest punct de vedere, necesitatea globală a procesului de evoluție era dată simultan în dinamica subiectivă și în cea obiectivă. Apariția unui nou tip de aspirație era simptomul apariției unei noi necesități, fiind, totodată, însoțită și de constituirea condiției obiective de realizare a sa. La nivelul acestei viziuni exista o coincidență completă între aspirațiile umane și mecanismul logic al evoluției universale. Libertatea umană era o expresie subiectivă a realizării implacabile a necesității. Acesta este un alt sens al faimoasei afirmații hegeliene că libertatea reprezintă necesitatea înțeleasă. Cu alte cuvinte, ea reprezintă forma subiectivă de manifestare a necesității. Necesitatea dată ca aspirație subiectivă, căreia îi corespunde în mod automat și posibilitatea realizării sale.

În sistemul idealist al lui Hegel, ideea cu totul nouă a existenței unei relații organice între necesitate și posibilitate era dusă la limita la care implicațiile ei deveneau absurde. Necesitatea apare atunci cînd există și posibilitatea completă a realizării sale. Din această cauză, necesitatea subiectivă, umană, coincidea, cel puțin în perspectivă, cu necesitatea exterioară, natural-socială. Întregul univers reprezenta un tot organic, omogen, coerent, fiind în fapt modalitatea de realizare a ideii absolute. Nici un decalaj profund nu putea să apară într-o asemenea imagine între-

necesitățile omului și legitatea obiectivă a lumii. De fiecare dată, necesitatea unică, globală, prin conștientizare devine aspirație subiectivă, fiind însoțită deci automat de posibilitatea realizării sale. La Hegel, necesitatea era concepută ca fiind eficientă în mod absolut. O asemenea coincidență între necesitate și posibilitate este posibilă numai în cadrul unei lumi cu o omogenitate perfectă. Desigur, o asemenea viziune a apărut de la început ca nerealistă. Marx și Engels au preluat ideea relației de concordanță între obiectiv și subiectiv, dar într-un mod critic. Transpusă în contextul acceptării unei lumi în care neomogenitatea își are importanța sa, nu se mai poate vorbi de o coincidență deplină între necesități și posibilitățile de realizare a acestora. În lumea reală există sisteme cu autonomie, avînd propriile lor cerințe care nu se armonizează într-un tot complet. Necesitățile naturii sînt relativ independente de cele umane și sociale, cu care intră uneori în contradicție. Nici societatea nu este un întreg perfect omogen. Există contradicții între necesitățile indivizilor, ale grupurilor sociale. Marx nu a fost de acord niciodată cu așa-numita „viciu a rațiunii” care, în concepția lui Hegel, exprima omogenitatea universală a necesității realizată prin aparența de neomogenitate, de contradicție. Aici Marx recunoștea principiul teologic medieval conform căruia o rațiune universală regizează într-un mod absolut și omogen toate evenimentele. Contradicțiile, tensiunile, nepotrivirile sînt doar aparente. Principiul armoniei universale, prestabilite, după care trăim în „cea mai bună dintre lumi” este reluat de Hegel, însă într-o formă istoricizată. Nu mai avem de-a face cu o lume statică ci cu una în evoluție, fiecare etapă fiind în ea însăși omogenă, singura neomogenitate fiind introdusă doar de către germenii noului stadiu. Necesitatea resimțită la un moment dat, a cărei realizare este dată de sentimentul libertății, este la Hegel totodată necesitatea globală a unui stadiu anumit de evoluție a spiritului universal, complet realizabilă prin însăși acest fapt. Este evident că și la Hegel libertatea este istorică, necesitatea e variabilă de la stadiu la stadiu, satisfacerea ei logică, într-un alt stadiu, va duce la o nouă necesitate, a cărei realizare apare ca un conținut al aspirației umane spre libertate.

Numai într-un sistem filozofic idealist lumea ar putea să se prezinte cu un asemenea grad de omogenitate, făcînd



din libertate, pînă la urmă, un lucru neproblematic. În sistemul social real, contradicțiile nu sînt numai aparente ci adesea de structură. Marx nu a vrut să afirme că între necesități și posibilități de realizare există o coincidență. Sînt unele necesități umane universale care, în mod sistematic, pe o perioadă lungă de timp, rămîn nerealizate. Fenomenul înstrăinării se fundează pe o asemenea idee. În raport cu acestea, nelibertatea umană poate să fie cronică, indiferent dacă intervine sau nu conștiința. Marx însă a considerat de la început ca deosebit de fructuoasă ideea ca atare a raportului dintre *necesitate și libertate*, mijlocit de posibilitate. Pentru explicarea procesului istoric, neabsolutizat, acest raport surprinde o serie de caracteristici esențiale. Apariția unor posibilități reale este de natură a transforma necesitățile umane în necesități active, manifeste, devenind o forță a dezvoltării. În acest sens, libertatea subiectivă este legată în mod esențial de cerințele efective, de necesitățile întărite de existența unor posibilități reale. Legea istorică apare de mai multe ori ca rezultat al coincidenței dintre o necesitate și posibilitatea ei de realizare. Necesitatea omului de eliberare socială a putut coexista încă o dată cu fenomenul nelibertății și al constrîngerii. Ea s-a putut manifesta difuz ca aspirație, ținută însă mai mult în latență de lipsa posibilității sale de actualizare. Oamenii s-au simțit într-un mod variabil mereu neliberi din acest punct de vedere. Sclavul nu se simțea liber chiar dacă sclavia era necesară pe linia dezvoltării globale a societății și deci nu existau soluții de realizare a aspirației sale în acel moment. Apariția însă a condițiilor de satisfacere a acestei necesități, a trecut aspirația din stare latentă în manifestă, întărind-o, socotind realizarea ei esențială pentru afirmarea condiției umane în general, pentru realizarea libertății.

De asemenea, în cadrul filozofiei marxiste, libertatea este definită ca posibilitate de realizare a personalității, ca modalitate de împlinire a necesităților autentice umane, ca actualizare a potențelor creatoare ale individului. În acest sens, realizarea libertății umane în socialism trebuie legată nu numai de posibilitățile naturale și sociale care, evident, sînt esențiale, ci și de conștiința de sine a omului, de o nouă înțelepciune cerută și implicată de un nou model uman. Societatea comunistă presupune un om activ, res-

ponsabil, cu o conștiință avansată, bazată pe cuceririle științifice, pe înțelegerea profundă a realității sociale, capabil să transforme realitatea în sensul dorit. Din acest punct de vedere, comunismul respinge liberalismul individualist. În acest context, Marx definea în *Manuscrise economico-filozofice* comunismul ca un „nou naturalism“, ca mod de manifestare a naturii autentice umane. Prin aceasta, comunismul reprezintă și un umanism practic, revoluționar. Dealtfel, în concepția marxistă, libertatea este organic legată de umanism și umanizare; sensurile ei adînci derivă de aici. Umanismul marxist se sprijină integral pe știință, în sensul că promovează idealurile, aspirațiile, necesitățile omului fondate pe o cunoaștere adecvată, pe o nouă concepție generală despre om.

Aceasta presupune însă pe de o parte, înțelegerea clară a evoluției societății, iar pe de alta, admiterea inițiativei, a deciziei umane, a metodelor de modificare a societății în sensul realizării dorințelor, idealurilor omului. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „umanismul nou al societății noastre, care pune pe primul plan omul, are în vedere tocmai creșterea răspunderii pentru viitorul patriei, pentru socialism, pentru comunism, pentru ca omul să fie într-adevăr un participant activ la întreaga operă de făurire a noii societăți, ca el să poată privi întotdeauna cu mîndrie la ceea ce a făcut, să nu-i fie rușine de munca lui, să nu dea înapoi într-un moment sau altul, sau atunci cînd este greu să nu caute să găsească un locșor mai călduț — cum se spune. Umanismul revoluționar presupune tocmai un om înaintat, un luptător care este gata de orice sacrificiu, un revoluționar în toate privințele. Numai un asemenea umanism este revoluționar! Acesta-i umanismul pe care trebuie să-l creăm noi în România!“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru cu activiștii și cadrele din domeniul educației politice, al propagandei și ideologiei*, 9 septembrie 1977, București, Editura politică, 1977, p. 28.



## CONDIȚIILE SOCIALE, CULTURALE ȘI PSIHOLOGICE ALE LIBERTĂȚII

Analiza din prima parte a lucrării a avut drept scop limpezirea teoretică a sensului conceptului de libertate. Este un lucru neîndoielnic faptul că lărgirea libertății umane, realizarea condițiilor afirmării sale reprezintă o aspirație profundă care a însoțit omul în întreaga sa istorie și care se impune cu tot mai multă tărie în epoca contemporană. Proiectul comunist de organizare socială este explicit legat de asigurarea condițiilor împlinirii idealului de libertate. Dacă aspirația de libertate ca atare poate fi luată oarecum ca dată, dificultățile apar în momentul în care se pune problema conținutului ei. Nu există o imagine foarte clară asupra conținutului acestei aspirații. Discuțiile în legătură cu însăși justificarea teoretică a conceptului de libertate sînt semnificative din acest punct de vedere. Din analiza întreprinsă se desprind sub formă de concluzii cîteva aspecte importante ale conținutului aspirației spre libertate. În mod esențial, am căutat să demonstrăm că libertatea trebuie înțeleasă ca *posibilitate deplină a realizării umane*. Mergînd pe linia aprofundării acestei definiții, putem concluda că o înțelegere mai concretă a conținutului aspirației spre libertate poate fi finalizată în două etape succesive: pe de o parte *studiul a ceea ce în filozofie se numește „natură umană”*, determinarea necesităților a căror satisfacere echivalează cu împlinirea umană, iar pe de altă parte *descifrarea condițiilor sociale și culturale în care acest lucru este posibil*.

În linii generale, am văzut care sînt aspectele principale ale determinării conținutului libertății. Aici ne vom opri pe larg asupra celei de-a doua probleme: condițiile sociale, culturale și psihologice care permit realizarea libertății.

Marxismul a adus o contribuție esențială la clarificarea condițiilor sociale și culturale ale libertății umane. Sînt multe teze în această privință care au fost amplu dezbătute în literatura filozofică marxistă. Există însă și aspecte mai puțin sau aproape deloc abordate. Din această cauză asumarea sarcinii unei sinteze teoretice sistematice am considerat-o a fi mai dificilă în momentul de față. Pornind de la tezele clasice existente în literatura marxistă, vom căuta aici doar să punctăm unele aspecte mai puțin luate în discuție, să explorăm unele noi direcții care se prefigurează în dezbaterile teoretice actuale. În acest sens și maniera de expunere va fi oarecum diferită de cea din prima parte: mai mult eseuistică decît riguros sistematică.

Ne aflăm în prezent în fața unor încercări multiple care ni se par a fi relevante pentru problematica condițiilor sociale, culturale și psihologice ale libertății. Ele vin din cele mai diferite sfere de preocupări: începînd cu reflexia filozofică și sfîrșind cu studiile unor probleme mai generale sau mai particulare de economie, antropologie culturală, psihologie și chiar psihiatrie. Exemple invocate aici nu au proprietatea exemplarității propriu-zise și nici pretenția semnificativului absolut pentru problemele luate în discuție. Ele sînt doar ilustrative pentru perspectivele cele mai diferite care pot contribui la elucidarea trăsăturilor complexe pe care proiectul construirii unei societăți libere îl poate ridica. De aceea, dincolo de imaginea caleidoscopică pe care invocarea diverselor puncte de vedere și analiza o creează, există o intenție generală, explicită ce stă la baza expunerii: *a sublinia faptul că studiul problematicii libertății se impune tot mai mult în momentul de față într-o viziune multidisciplinară*. Pentru soluționarea lui, cele mai diferite analize sînt necesare și sugestive, începînd cu evaluarea sensului uman al „abundenței economice”, continuînd cu problemele reale pe care țările subdezvoltate și le pun în legătură cu căile sociale și culturale de dezvoltare într-o lume care încă nu le este favorabilă

și sfârșind cu relevanța psihologică și culturală posibilă pe care antropologia culturală o extrage pentru problematica libertății din analiza unor comunități arhaice.

Prima parte a lucrării a evidențiat că realizarea libertății este legată esențial de acumulări progresive în capacitatea omului de control asupra naturii, asupra societății dar și asupra lui însuși. Patru categorii de elemente sînt absolut necesare în acest sens : a. *cunoștințe și tehnici de acțiune* ; b. *o structură socială permissivă* afirmării libertății ; c. *un cadru cultural favorabil* promovării unor modele de comportare și a unor valori de manifestare liberă a omului ; d. *un anumit tip uman*, o structură proprie personalității omului liber, deosebită de cea a omului oprimat.

Pentru a putea crea o nouă armonie în centrul căreia să se plaseze omul trebuie în primul rînd ca el să cunoască necesitățile naturii societății și ale lui însuși. Se impune apoi existența unor tehnologii (tehnici) eficiente — instrumente ale acțiunii umane. Simpla cunoaștere nu este eficace dacă nu devine tehnologie, mod de acțiune practică. Precizăm că prin tehnologie înțelegem aici mai mult decît tehnologia producției materiale. Avem în vedere și alte tipuri de tehnologii în curs rapid de cristalizare — tehnologii psihologice, culturale, sociale, adică instrumente de acțiune, de modelare a omului însuși, a relațiilor social-umane. Multe din acumulările necesare realizării plene a libertății umane există. Viitorul ar putea să completeze în mod rapid și pe celelalte. Din acest punct de vedere, o societate a libertății nu mai reprezintă o utopie ci un proiect practic, realizabil. Nu este deloc devreme ca omenii să înceapă să-și construiască structurile sociale și culturale în acord cu procesul rapid de lărgire a libertății.

Marx a demonstrat că posibilitățile de cunoaștere și cele tehnice nu sînt suficiente pentru realizarea libertății. Modul de organizare a societății este înalt semnificativ. Există tipuri de organizare socială structural opresive. Societatea bazată pe proprietate privată, pe clase antagonice este în mod sistematic producătoare de exploatare, de nelibertate. Societatea socialistă și comunistă este expres definită de către Marx și Engels ca o societate care face posibilă eliminarea oprîmării, alienării, dezvoltarea liberă a personalității umane. Implicațiile revoluției socialiste asupra liber-

tății sînt atît de importante încît Engels ținea să definească explicit trecerea la comunism ca un „salt al omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății“<sup>1</sup>. Socialismul, ca o condiție necesară a unei societăți libere, este un fundament consolidat. În cadrul lui omul își poate concepe cel mai îndrăzneț proiect de organizare socială și culturală, o societate a libertății. De aceea, ideea fundamentală a acestei lucrări stă în faptul că gradul libertății în prezent nu este numai în funcție de condițiile obiective dar și de capacitățile specifice de organizare a vieții sociale. Cu alte cuvinte o societate liberă este aceea care, întrunind condițiile necesare, este capabilă să se organizeze în așa fel încît să fructifice toate posibilitățile existente.

Libertatea poate și trebuie să fie inclusă structural în însăși forma specifică de organizare a societății. Ea trebuie să devină, de asemenea, și o *orientare a culturii înseși*. Lipsa de libertate umană în unele structuri sociale se reflectă adînc în toate articulațiile culturii. Constrîngerea naturală și socială se transfigurează, prin intermediul culturii, în valori, norme, modele de comportare. Prin cultură, sînt astfel fixate și acceptate constrîngerile. Folosind sensul mai larg al termenului de cultură promovat de antropologia culturală (care se referă la totalitatea normelor, regulilor, modelelor de comportare etc.), putem identifica în istoria omenirii forme culturale extrem de variate. În unele, omul este nevoit să accepte dominarea sa de către natură sau și de către societate, adaptîndu-se acestora. Pentru a desemna asemenea sisteme de norme, modele de comportare care exprimă o atitudine de acceptare a exploatării, a neputinței, a nelibertății, pot fi utilizați termenii : „cultura oprîmării“, „cultura alienării“, „cultura neputinței“. În acest cadru supunerea devine mod propriu de existență umană. S-a scris puțin despre o asemenea cultură a oprîmării, a neputinței. O temă de acest gen ar reprezenta pentru antropologul cultural unul din cele mai pasionante subiecte. Nu este însă intenția acestei lucrări de a urma un asemenea fir al analizei. Ceea ce vom remarcă în legătură cu o cultură a constrîngerii are drept rol de a oferi doar un fond

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 280.

de contrast pentru înțelegerea a ceea ce aici am numit cultura libertății.

În fine, gradul de libertate umană se exprimă nu numai în condițiile exterioare obiective și subiective (cunoștințe, tehnologii, structuri sociale, cultură) ci și în profilul psihologic al omului însuși, în tipul său specific de personalitate. Cercetările asupra structurilor personalității produse de diferite societăți sînt încă la începuturile lor. Se conturează clar însă că aici există un cîmp larg de investigație ce merită a fi subliniat. În programul comunist de construcție a noii societăți, un nou model uman, un nou tip de personalitate reprezintă un punct nodal crucial pentru dezvoltarea socială. De la început, în cadrul marxismului, omul nou, al societății socialiste și comuniste, a fost conceput ca fiind în mod esențial liber nu numai în raport de posibilitățile exterioare oferite de societate dar și în funcție de construcția sa interioară.

Teoria marxistă nu promovează un „sociologism vulgar” (considerarea socialului ca singura realitate a vieții umane și subordonarea absolută a individului la aceasta), ori o viziune individualistă, caracterizată prin reducerea socialului la un mediu amorf de viață a indivizilor. Societatea își are propriile sale mecanisme, legi. Cu alte cuvinte, manifestă o anumită autonomie. În limbajul modern, ea reprezintă un *sistem*. Teoria sistemelor a demonstrat că o condiție esențială a funcționării normale a unui sistem este existența unui anumit grad de autonomie — capacitatea de a-și promova logica sa internă. În termeni filozofici generali, autonomia necesară funcționării unui sistem social-uman își găsește corespondentul în conceptul de libertate.

## 1. CADRUL SOCIAL AL LIBERTĂȚII UMANE

Din multitudinea de probleme care se referă la cadrul social al libertății am selectat doar cîteva pe care le-am considerat a fi mai puțin clarificate dar ridicate foarte des în discuțiile actuale: a. *raportul dintre libertatea individuală și libertatea colectivă*; b. *condițiile economice ale libertății* și c. *conducerea socială și promovarea libertății*.

## LIBERTATEA INDIVIDUALĂ ȘI LIBERTATEA COLECTIVĂ

În partea I a lucrării am analizat libertatea în raport cu individul. Meditația filozofică clasică asupra ideii de libertate avea drept cadru exclusiv de referință individul. Dintr-un anumit punct de vedere această orientare este justificată. Este indiscutabil că individul reprezintă realitatea umană primară a sistemului social. Ne-am putea pune însă o întrebare: poate fi asociată libertatea cu diferitele sisteme din care individul face parte? Dacă da, am putea vorbi despre libertatea unui grup social, a unei clase, a unei națiuni sau chiar a umanității. O asemenea înțelegere este justificată și chiar necesară, nelimitînd în nici un fel libertatea umană, ci promovînd-o. În fapt, libertatea individuală nu poate fi realizată decît prin formele sale sociale de existență. Condițiile funcționării acestora reprezintă cadrul social esențial al afirmării libertății individuale.

Utilizarea conceptului de libertate cu referire nu numai la individ dar și la diferite sisteme sociale își are astfel un temei profund. Libertatea unei societăți (la nivel macro sau micro-social) rezidă și ea în libertatea de alegere, în posibilitățile respectivei comunități de a decide singură obiectivele, aspirațiile sale și condițiile concrete de realizare a acestora. Conform acestei înțelegeri, o națiune, de exemplu, este liberă cînd poate să-și fixeze propriile sale obiective concordante cu necesitățile interne, cu idealurile sale, deținînd și instrumentele îndeplinirii depline a acestora. De asemenea, și în acest context este plină de semnificație distincția dintre condițiile externe și cele interne. Un mediu favorabil general este implicat în realizarea libertății. Totodată, condițiile interioare sînt deosebit de importante dacă nu primordiale în raport cu primele. Pentru a se dezvolta, o națiune nu are nevoie numai de independență și nici chiar numai de o atitudine externă propice evoluției sale. Se impune, în primul rînd, necesitatea existenței unor forțe interne și a unor mijloace sociale și culturale. Analfabetismul, de exemplu, este o condiție care limitează libertatea. Vechea conștiință și cultură bazată pe dominare și subdezvoltare reprezintă de asemenea factori constrîngători în calea libertății. Întocmai ca și individul, națiunea



trebuie să-și cultive propriile sale structuri și mecanisme interne care să-i asigure și să-i mărească potențialul de libertate. În mod special, în cazul națiunii, factorul intern reprezintă o condiție fundamentală pentru consolidarea și lărgirea libertății umane.

Pornind de la aceste considerente, filozofia marxistă a subliniat că libertatea nu poate fi concepută numai la nivel individual. Un element esențial al realizării ei îl reprezintă îmbinarea organică între libertatea individuală și libertatea colectivă: „libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale... orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greșită, dăunătoare”<sup>1</sup>. De aceea este necesar în acest moment să ne oprim asupra celui de-al doilea termen al raportului răspunzând la întrebarea: ce înseamnă libertatea colectivă?

În mod sistematic, sensul elementar al termenului de *libertate colectivă* a fost pus în evidență de filozofia burgheză a secolului al XVIII-lea — societatea ca un cadru al libertății simultane a tuturor indivizilor. Punându-și problema constituirii unui nou tip de societate, care să promoveze libertatea individuală (primul imperativ care a dominat revoluția burgheză franceză a fost acela de libertate), filozofia acestei epoci a ajuns la concluzia că omul poate fi liber numai într-un cadru social. Nu se poate imagina o libertate individuală realizabilă dacă se ignoră libertatea celorlalți. Așa s-a născut ideea contractului social și de asemenea, ca un complementar al ei, ideea interesului just înțeles. Singura posibilitate de a concepe libertatea este aceea de a instaura un climat favorabil realizării simultane a libertății tuturor. Principiul este desigur logic corect. El stă la baza oricărei societăți libere, ca un fundament esențial. Revoluția burgheză nu a putut însă să întemeieze o asemenea societate. Ea a avut meritul de a fi formulat acest principiu în termeni clari și de a-l fi introdus ca exigență formală. După cum se observă, acest sens are în vedere libertatea colectivă doar ca o limitare rațională a libertăților individuale în așa fel încât ele să nu fie contradictorii. Se poate adăuga chiar mai

<sup>1</sup> Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Editura politică, 1975, p. 154—155.

mult. Libertatea individuală nu se poate realiza împotriva libertății celorlalți. Sînt numeroase locuri în care Marx, Lenin demonstau că într-o societate în care o clasă e oprimată nici asupritorul acesteia nu poate fi liber. Celebrul aforism „nu poate fi liberă o națiune care asuprește pe alta” exprimă tocmai acest lucru. Opresiunea în fapt îl oprimă pe însuși opresor.

Filozofia marxistă a semnalat însă și un alt sens, mai profund, al libertății colective: acela în care colectivitatea însăși devine subiect al acțiunii și deci al unei libertăți proprii. O asemenea viziune este în realitate legată de modelul socialismului, neputîndu-se constitui de pe pozițiile societății burgheze, liberaliste. În concepția lui Marx, societatea nu este o simplă sumă de indivizi; ea reprezintă un organism cu propriile sale necesități și obiective, care promovează în esență interesele și aspirațiile indivizilor, dar pentru aceasta își are totodată propriile sale cerințe relativ autonome. Și nu numai comunitatea ca atare dar și grupurile sociale, clasele își au propriile lor interese, scopuri de realizat. Analizînd societatea capitalistă, Marx a pus în evidență acest specific la nivelul claselor și grupurilor ce o compun: burghezia și proletariatul în mod special. În acest sens există o strînsă dependență a intereselor și aspirațiilor individuale de cele ale comunității. Spre exemplu, libertatea burgheziei ca clasă este legată de menținerea sistemului social în care ea este dominantă. Libertatea proletariatului însă nu se poate afirma decît prin desființarea sistemului capitalist și, așa cum sublinia Marx, a propriei sale dispariții ca clasă, deci prin instaurarea societății comuniste. În acest sens putem vorbi, în cadrul aceleiași societăți, de grade diferite ale libertății pentru fiecare clasă sau grup social în parte. În măsura în care societatea în ansamblu formează o comunitate și acest lucru se realizează în mod amplu de-abia în societatea socialistă putem considera o omogenizare a libertății prin lichidarea grupurilor și claselor sociale cu interese opuse.

Un exemplu elocvent pentru dialectica libertății individuale și a celei colective îl constituie actuala problemă a noii ordini economice și politice internaționale. Sînt multe țări în lumea contemporană al căror obiectiv vital îl reprezintă dezvoltarea economică-socială, lichidarea într-un timp cît mai scurt a subdezvoltării. Problema care se pune însă

în chip dramatic este aceea a posibilităților reale de care dispun aceste țări pentru a realiza un asemenea obiectiv. Deci întrebarea care apare se referă la : în ce măsură aceste țări posedă mijloacele necesare realizării idealurilor lor ? Oprimarea, lipsa de libertate care mai domină o parte a lumii contemporane se manifestă atât la nivelul individual, al fiecărui membru al societății în parte, cât și la scara întregii comunități. În acest caz, libertatea individuală este în funcție de libertatea colectivității, de gradul în care aceasta dispune de instrumente necesare împlinirii obiectivelor sociale majore.

Un om se poate manifesta liber, se poate realiza ca personalitate doar într-o societate multilateral dezvoltată, care să asigure condițiile economice, politice, culturale dezvoltării tuturor membrilor săi. Nu putem în acest punct să nu remarcăm semnificația profundă a simetriei conceptuale conținute în Programul de dezvoltare a societății noastre elaborat de P.C.R. Aici, obiectivul formării și împlinirii personalității comuniste, a „omului total“, care-și realizează plenar necesitățile și aspirațiile sale, liber în sensul profund al termenului (omul multilateral dezvoltat), este asociat cu acela al construirii societății noi, multilateral dezvoltate. Formarea individului se interpenetrează adânc cu dezvoltarea socială. Colectivitatea nu apare doar ca un cadru al coexistenței indivizilor, ci, mai mult, ca un ansamblu structurat al tuturor posibilităților umane. Acest al doilea sens subliniază faptul că libertatea individuală nu este posibilă decât în cadrul unei colectivități ea însăși liberă, care-și îndeplinește scopurile și interesele sale interne. Din acest punct de vedere nu există nici o opoziție, ci, dimpotrivă, o coincidență de principiu între libertatea individuală și cea colectivă. Așa cum arată în mod explicit tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Libertatea trebuie înțeleasă în complexitatea ei dialectică ce înglobează atât interesele individului cât și interesele colectivității sociale. Altfel se transformă în anarhie. Libertatea înseamnă a înțelege necesitățile societății și a acționa în sensul intereselor societății, ale națiunii tale. Aceasta înseamnă a fi cu adevărat liber“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 575.

Societatea nu reprezintă însă un simplu întreg ci ea apare în toată complexitatea ei ca un sistem multiplu ierarhizat. Putem desprinde în cadrul societății subsisteme și sub-subsisteme, după cum și suprasisteme. Problema libertății trebuie deci considerată la fiecare nivel de organizare în parte. Un prim pas al analizei îl poate constitui omeniirea în ansamblul ei. În organizarea actuală, omeniirea poate fi considerată ca un sistem cu o structură specifică, cu finalități proprii, fără însă a fi vorba aici de o armonizare totală a părților sistemului. Interdependența în creștere între comunitățile umane face necesară o organizare din ce în ce mai ridicată pe plan mondial. Conceptul de nouă ordine economică și politică nu are în vedere doar o simplă schimbare de structură a sistemului social general ci, mai mult decât atât, o creștere sensibilă a nivelului său de organizare. O stare a relațiilor dintre comunități, impusă de interesele unui număr restrâns de țări dezvoltate, în detrimentul celorlalte, nu reprezintă nicidecum o ordine. De aceea, în acest caz, sistemul social mondial arată mai puțin ca un sistem în adevăratul înțeles al termenului și mai mult ca o mulțime de elemente cu relații între ele și cu situații în care aceste legături impun dominarea unora de către celelalte. Așa-numita ordine tradițională nu promovează deci un punct de vedere al sistemului în ansamblul său, ci consfințește controlul majorității de către minoritate. Noua ordine intenționează mai mult decât a instaura simple relații egalitare în locul celor de dominare. Ea vrea să ridice totodată gradul de organizare, să cristalizeze un punct de vedere al sistemului în ansamblu, în așa fel încât să primeze interesele majore ale umanității, pentru ca ele să aibă o pondere tot mai mare în constituirea relațiilor dintre elementele componente, ca o condiție esențială a dezvoltării independente a fiecărei națiuni în parte. În acest context este semnificativă poziția P.C.R. care subliniază necesitatea constituirii unor obiective comune ale umanității, ca de exemplu dezarmarea, dezvoltarea economică și socială pentru toate comunitățile, apropierea nivelurilor de dezvoltare etc., obiective ce pot fi realizate printr-o acțiune unitară a tuturor națiunilor, pe baza unei largi participări democratice. În acest sens, lumea este pe

cale de a deveni un sistem, cum se exprima Mircea Malița<sup>3</sup>, formulându-și obiective generale și coordonând acțiunile în vederea realizării lor.

Analizând societatea contemporană, P.C.R. a subliniat într-un profund spirit marxist creator faptul că națiunea reprezintă în faza actuală forma necesară a dezvoltării comunităților. Am putea considera într-un anume fel că ea semnifică unitatea fundamentală de referință a societății omenești la care trebuie să raportăm toate celelalte niveluri de organizare socială. În acest sens, dacă am face o ierarhie a structurii societății poate ar trebui să plecăm de la națiune — ca unitate cu o coerență maximă —, în raport cu care umanitatea formează un suprasistem (un sistem al sistemelor) iar în interior vom putea desprinde diferite subsisteme și sub-subsisteme (comunități geo-sociale — județe, orașe, sate, clase, grupuri sociale etc.). Fiecare nivel formează la rândul său un sistem caracterizat printr-o autonomie funcțională, relativă însă prin faptul că este integrat în sisteme mai generale și implică la rândul lui sisteme mai particulare; el este cuprins într-o strânsă rețea de interdependență care-i limitează, fără a anula însă, autonomia sa. În virtutea acestei proprietăți a funcționalității relative, autonome, relația dintre sisteme (fie pe orizontală, fie pe verticală) la diferite niveluri ierarhice trebuie să exprime pe de o parte interdependență iar pe de altă parte să asigure condițiile necesare funcționării relativ-autonome.

Exigența libertății se pune în acest complex într-un mod specific. În măsura în care ea este rațională nu se referă la o libertate absolută, la puțința omului de a face ceea ce dorește, indiferent de contextul structural din care face parte. O asemenea exigență a unei libertăți fără limită este distructivă în raport cu organizarea socială. De aceea ea impune împletirea interdependențelor acceptate cu necesitățile interne de dezvoltare. Ea apare ca cerință în condițiile în care un sistem oarecare apreciază că nu posedă condiții necesare propriei sale dezvoltări, deci când interdependența din care face parte este inhibitoare, frînându-i evoluția. Acest lucru apare clar în cazul națiunilor con-

temporane aflate în curs de dezvoltare sau al celor subdezvoltate. Țările subdezvoltate au găsit un sistem mondial care, prin practicile sale, nu le favorizează. Revendicarea lor este nu desființarea oricăror interdependențe ci, dimpotrivă, instaurarea unei noi cooperări care să dea posibilitatea afirmării și evoluției libere a tuturor națiunilor.

Gradul și tipul de libertate pe care fiecare sistem social îl are, indiferent de nivelul organizării sociale din care face parte, depind deci, în mod complex, de poziția ocupată în organizarea socială. Libertatea nu este opusă ordinii ci dimpotrivă presupune o ordine anumită. Ea nu este nicidecum asociată anarhiei dezorganizatoare.

O condiție esențială a cristalizării unei societăți libere constă în exigența unei armonioase integrări nu numai a necesităților individuale cu necesitățile colective dar și a diferitelor componente ale sistemului social: grupuri socio-profesionale, clase sociale, grupuri etnice, zone social-geografice, națiuni și chiar grupuri de națiuni. O asemenea armonizare a diferitelor sisteme și subsisteme ale umanității este un proces, e drept, în fază incipientă, dar de lungă durată. Există încă în calea lui obstacole structurale: actualele împărțiri ale lumii în țări socialiste și capitaliste, în țări dezvoltate și subdezvoltate, inegalități de diferite tipuri în cadrul aceleiași națiuni. Teoria marxistă a societății a demonstrat faptul că în lumea contemporană organizarea de tip capitalist reprezintă o sursă generatoare de diferențe structurale de interese. Socialismul, prin specificul relațiilor sociale, pune bazele unei noi structuri sociale, cu un înalt grad de integrare, de coeziune a tuturor elementelor componente ale sistemului.

Omogenizarea socială reprezintă o condiție absolut necesară pentru o convergență de principiu între diferitele componente ale unui sistem social. De aceea ea constituie fundalul obligatoriu al unei asemenea convergențe. Este bine cunoscut că inegalitatea nu poate produce consens, armonie. În această perspectivă trebuie să înțelegem accentul deosebit pus de P.C.R. pe obiectivul omogenizării societății noastre socialiste. În primul rând, omogenizarea nu înseamnă o egalizare mecanică, ci o apropiere care are la bază dezvoltarea tuturor părților sistemului social. Este, de exemplu, cazul omogenizării social-economice a județelor țării. Istoric, unele județe au fost mai dezvoltate economic

<sup>3</sup> Vezi Mircea Malița, *Aurul cenușiu*, vol. I, Cluj, Editura Dacia, 1971.



decît altele. Încă de la început, P.C.R. și-a pus ca una din problemele de soluționat apropierea nivelurilor social-economice printr-o perfecționare simultană dar diferențiată în așa fel încît inegalitatea să fie depășită.

În al doilea rînd, omogenizarea înseamnă lichidarea diferențelor potențial-generatoare de tensiuni, de divergențe la toate nivelurile. Un prim pas a fost realizat prin instaurarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție. Urmează apoi alte obiective ale omogenizării: omogenizarea culturală, concepută ca o ridicare continuă a nivelului cultural al tuturor grupurilor și claselor sociale; omogenizarea condițiilor social-economice, de trai; participarea tuturor membrilor colectivității la conducerea societății; ștergerea treptată a diferențelor dintre sat și oraș, dintre munca fizică și cea intelectuală etc.

În teoria marxistă asupra societății, *omogenitatea* este corelată nu numai cu tipul de organizare socială dar și cu nivelul general de dezvoltare, și în primul rînd cu *gradul dezvoltării economice*.

#### DEZVOLTAREA ECONOMICĂ — CONDIȚIE A LĂRGIRII LIBERTĂȚII

A devenit o idee comună a societății contemporane că specificul de evoluție a întregii vieți sociale și umane depinde fundamental de nivelul producției bunurilor materiale. Resursele economice sînt vitale pentru dezvoltarea tuturor sferelor vieții sociale — cultură, știință, educație, îngrijire medicală, timp liber etc. Afirmarea multilaterală a personalității umane, cu alte cuvinte, realizarea liberă a necesităților umane, este în funcție de totalitatea condițiilor social-economice existente la un moment dat. Această teză a fost demonstrată amplu în cadrul teoriei marxiste asupra societății, devenind la ora actuală obiect al unui consens aproape general. Se consideră că, în ultimă instanță, gradul de dezvoltare a unei societăți depinde de stadiul atins de forțele sale productive. Aici își află explicația mecanismul profund al progresului istoric al societății umane: dezvoltarea tehnologiei, a capacităților productive, a reprezentat un imperativ major care a orientat în timp întreaga dinamică a societății. Din acest punct de vedere este total

justificată teza lui Lenin conform căreia o orînduire socială își manifestă superioritatea în măsura în care permite și stimulează o productivitate mai mare a muncii.

În concepția lui Marx, societatea comunistă este legată nu numai de un nou tip de organizare socială, fundat pe relații superioare de producție, dar și de un înalt nivel al dezvoltării forțelor productive. Doar în condițiile în care activitatea productivă atinge o asemenea eficiență încît într-un timp scurt și cu un efort uman rezonabil să se poată produce o cantitate de bunuri aproximativ suficientă pentru satisfacerea necesităților întregii comunități este posibilă realizarea unei societăți cu adevărat libere. Ideea că la baza afirmării personalității umane stă o activitate economică înalt eficientă este centrală în modul marxist de a gândi societatea. Consecvent cu acest mod de a raționa, P.C.R. a pus, în întreaga sa activitate, accentul pe dezvoltarea și perfecționarea economică, industrială a țării noastre. O societate socialistă și apoi comunistă nu poate fi realizată decît în condițiile în care s-a creat o bază materială solidă, capabilă a produce, în proporțiile necesare, bunurile de care comunitatea are nevoie.

Este necesar însă a distinge atitudinea marxistă față de dezvoltarea economică de cea tipic capitalistă. O considerare superficială a lor ar putea să creeze impresia unei asemănări sau chiar a unei coincidențe. O analiză mai atentă este de natură a evidenția imediat diferențele de structură. Și societatea capitalistă pune un accent special pe dezvoltarea economică. Dar aceasta poartă amprenta sistemului social, respectiv, obiectivul căruia îi este subordonată dezvoltarea economică în capitalism constituindu-l profitul privat. Din această perspectivă se poate aduce una din criticile cele mai severe eficienței generale a sistemului capitalist. După cum demonstra Marx, în ultimă instanță și producția capitalistă este reglată de necesitățile colectivității. Raportarea ei nemijlocită la profitul individual tinde, însă, mereu să perturbe legătura dintre necesități și producție, un aspect important al fenomenului înstrăinării fiind tocmai înstrăinarea necesităților. Mecanismele economice de tip capitalist au capacitatea de a acționa asupra necesităților colectivității, producînd distorsiuni importante, modificînd după propriile sale exigențe ierarhia

de valori a colectivității. Astfel, se poate spune că producția capitalistă :

a) produce o răsturnare în structura valorică a necesităților în așa fel încât cele legate de producția capitalistă rentabilă tind a fi fixate ca cele mai importante și din punct de vedere uman, în timp ce alte cerințe, mai puțin importante pentru realizarea profitului, sînt trecute pe plan secundar, li se diminuează semnificația. Prin întregul aparat al producției și reclamei capitaliste, necesitățile consumului de bunuri materiale sînt împinse pe primele locuri ale ierarhiei umane, în timp ce o serie de aspirații legate de relații umane pozitive, de dezvoltarea umană armonioasă etc. sînt sistematic neglijate. Astfel, „marile grupuri monopoliste nu sînt preocupate să adapteze producția la necesitățile consumatorilor, ci, dimpotrivă, să adapteze preferințele consumatorilor la producția capitalistă și, în consecință, pun în funcțiune un întreg mecanism, complicat și costisitor, prin care să-l convingă pe consumator să cumpere ceea ce consideră ele rentabil de vîndut, să imprime un anumit mod de viață”<sup>4</sup>. De aceea este modelat de această societate și un tip uman specific : omul consumator, ca un complementar necesar al sistemului capitalist de producție ;

b) stimulează artificial și hipertrofiază necesitățile. Nu este vorba numai de o inversare a importanței cerințelor legate de producția capitalistă, ci de o schimbare absolută a ponderii lor. Unele necesități, în special cele legate de consumul produselor materiale, se hipertrofiază, devin obsesive, tinzînd să domine întreaga viață personală, determinînd orientarea fundamentală a omului, în timp ce altele, de exemplu, așa cum remarcă Marx, necesitatea de celălalt om, de participare, de activități cu sens moral și uman, de relaxare, de împlinire multilaterală a personalității, tind a se închirci, devin mai puțin semnificative, au o contribuție mult mai mică la organizarea și modelarea vieții umane. Nici individul nu le acordă importanța cuvenită și nici societatea nu face eforturi de a crea condițiile realizării lor. Trebuie să adăugăm la acest proces și ceea ce în literatura de critică a capitalismului este desemnat în

mod curent ca „producere de false necesități”. Acestea sînt netipice pentru individ, susținute artificial de către aparatul economic capitalist. Ele nu contribuie în fapt la realizarea umană, ci la mărirea profitului ;

c) condițiile obiective de satisfacere a nevoilor umane sînt disproporționate în raport cu ierarhia lor autentică. Astfel, acele cerințe cu mari semnificații umane, fiind ignorate social, sînt lipsite de instrumentele economice, sociale, culturale ale satisfacerii lor. Pe această cale, înstrăinarea umană se fixează și mai mult sub forma unor condiții economice și culturale care nu corespund scării autentice a necesităților umane. Cînd se vorbește de societatea de consum se are în vedere nu pur și simplu o societate a abundenței economice, așa cum tind să sugereze unii din ideologii săi, ci tocmai o societate abundentă, însă profund distorsionată social și uman. Societatea devine unilaterală, orientîndu-se cu precădere spre producerea bunurilor „vandabile”, iar personalitatea se alienează într-o **mentalitate de consum, artificial stimulată**.

Atîta timp cît societatea burgheză a apărut pe fondul lipsei de bunuri, s-a putut crea iluzia că abundența economică în ea însăși, în forma ei capitalistă este nu numai o necesitate obiectivă dar, totodată, și o cale a realizării umane. Aspectele negative ale industrializării capitaliste apăreau la început mai mult ca un „rău necesar”, depășirea unui anumit nivel ducînd automat la rezolvarea tuturor problemelor sociale și umane. Cu alte cuvinte, creșterea economică, în faza sa capitalistă, era considerată ca un pas necesar pe baza căruia se poate realiza o societate a abundenței, care să mărească progresiv libertatea umană.

În prezent, cînd unele state capitaliste au atins un nivel de dezvoltare industrial economic deosebit de înalt, este posibil a se evalua și eficiența umană a creșterii de tip capitalist. Semnificativ este faptul că atitudinea multor cercetători față de creșterea economică capitalistă a început să devină tot mai negativă. Se cristalizează tot mai clar ideea că industrializarea capitalistă a fost o cale care a implicat multe costuri umane și sociale. Rezultatul ei nu a fost cel așteptat : o societate bazată pe abundență rațională, ci o societate a consumului disproporționat. Tot mai mulți critici ai modelului capitalist ajung la concluzia posibilității unei alternative istorice. Industrializarea ca-

<sup>4</sup> Olivia Clătici, *Societatea de consum — mit și realitate*, București, Editura politică, 1974, p. 33.

pitalistă este doar o variantă. În condițiile actuale, tot mai multe popoare aflate ele însele în primele faze ale procesului de dezvoltare industrial-economică văd posibilă o altă modalitate de industrializare mult mai eficientă din punct de vedere uman și social, cea de tip socialist. Este simptomatică în acest sens cerința lui H. Marcuse ca industrializarea în societatea contemporană să înceteze a mai fi de „tip american“, înțelegând prin aceasta o cale înstrăinată, în contradicție cu cerințele umane autentice, ea ar trebui de la început să fie orientată „pe măsura omului“<sup>5</sup>. Se desprinde de aici o critică esențială la adresa dezvoltării economice capitaliste. Efortul social de producție nu a fost rațional orientat și programat. El a fost concentrat nefiresc în anumite sfere, ignorându-se altele cu mari semnificații umane.

Industrializarea socialistă a fost dirijată de obiectivul explicit al unei dezvoltări multilaterale, al creării unei baze tehnico-economice a unei societăți bogate din punct de vedere uman. Dezvoltarea economică socialistă se fundează pe o reconsiderare a nevoilor individuale și colective în vederea unei raționale și eficiente utilizări a efortului constructiv. La același nivel de dezvoltare a forțelor de producție, socialismul militează pentru un alt tip de organizare socială și umană, un alt tip de utilizare a energiei și posibilităților în așa fel încât noile premise tehnice, economice, științifice, să fie cât mai rațional folosite în raport cu o ierarhie valorică autentică a necesităților umane. Semnificative în această direcție sînt măsurile de importanță teoretică și practică deosebită propuse de Plenara C.C. al P.C.R. din 22—23 martie 1978. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la această plenară: „Hotărârile adoptate de plenară au deci în primul rînd scopul de a pune în concordanță cadrul organizatoric democratic cu mecanismul economico-financiar, astfel ca metodele de planificare și conducere să deschidă drum larg manifestării neîngrădite, active, a tuturor organelor colective pe care le-am creat, a inițiativei maselor de oameni ai muncii.

<sup>5</sup> H. Marcuse, *The Realm of Freedom and the Realm of Necessity. A reconsideration*, „Praxis“, 5, nr. 1—2/1969.

Măsurile de perfecționare a conducerii și planificării pornesc de la principiul îmbinării dirijării unitare, pe baza planului național unic, a activității de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate cu autonomia economico-financiară a unităților administrative și de producție, cu principiul autoconducerii muncitorești, cu autogestiunea întreprinderilor“<sup>6</sup>. Proiectul socialist opune astfel societății de consum, abundenței economice iraționale, un model social al bogăției și plenitudinii umane, al abundenței rațional organizate, pe măsura exigențelor de împlinire a omului.

Sîntem pe punctul în care evoluția socială se află în fața unei opțiuni fundamentale. Nu este vorba numai de ritmul dezvoltării sau nedevelopării economice, ci totodată de *modul și structura dezvoltării*. Se conturează tot mai clar că important este nu numai a produce cît mai mult. Întreaga activitate de organizare economică trebuie să fie centrată în jurul unor probleme de bază ca: *ce trebuie să fie produs, cum să se producă, în ce manieră să fie folosit rezultatul producției (cui servește rezultatul producției)*.

Am insistat asupra acestor aspecte deoarece una dintre ipotezele lucrării noastre este aceea că la ora actuală lărgirea libertății umane nu mai poate fi considerată ca fiind în funcție nemijlocită de „nivelul de dezvoltare a forțelor de producție“, de productivitatea muncii, ci tot mai mult de felul în care însăși societatea organizează activitățile de producție. Socialismul nu reprezintă doar o altă cale posibilă a dezvoltării industriale ci, și acest lucru devine din ce în ce mai clar, o modalitate superioară a dezvoltării economice din punct de vedere uman, cerută de însuși progresul social. Problema care se pune este deci de a maximiza profitul uman la un anumit nivel dat al bazei tehnico-economice. Dacă ideologia burgheză pornea de la ideea care s-a dovedit a fi eronată că, în mod automat, dezvoltarea economică duce la perfecționarea întregii societăți, socialismul a pus în evidență că mecanismele spontane pot fi slab eficiente uman, ducînd la denaturări. Maximizarea deci a profitului social-uman general derivat din posibili-

<sup>6</sup> Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 23 martie 1978, București, Editura politică, 1978, p. 8.



tațile economice nu poate avea loc decât ca rezultat al unei organizări sociale, conștiente, planificate și controlate, în interesul întregii comunități.

Criticii societății de consum atrag atenția asupra caracterului artificial și chiar dăunător al cursei dintre producție și consum, alimentată ostentativ de structurile societății capitaliste. A devenit tot mai evident că rezultatul unei asemenea „goane” nu duce la o societate mai bună din punct de vedere uman și, deci, la o societate mai liberă. În ultimii ani au apărut și alte elemente în discuție. Poate în acest sens rapoartele Clubului de la Roma<sup>7</sup> au avut o contribuție importantă în deplasarea mentalităților, a cadrului de referință și a sistemului de valori, a modului de a raționa. Într-un fel, aceste rapoarte formulează o critică implicită și extrem de severă fundată pe o apreciable cantitate de fapte empirice a dezvoltării industriei de tip capitalist care a dominat pînă nu demult evoluția umanității. Tot mai mulți oameni de știință se opresc asupra faptului că modalitatea risipitoare a dezvoltării economice capitaliste nu mai poate fi continuată fără riscul unei crize grave la nivel mondial. Nu numai eficiența, dar și exploatarea irațională, risipitoare a resurselor naturale ieftin cumpărate, poluarea iresponsabilă a mediului au constituit factorii care explică avîntul economic cunoscut de o mică parte a lumii, reprezentată de țările capitaliste occidentale în anii '50 și '60. Dacă am concepe un asemenea tip de dezvoltare, generalizat la întregul glob, rezultatele ar fi catastrofale. Dezvoltarea economică viitoare trebuie să țină seama de aceste noi date. Din acest punct de vedere societatea capitalistă contemporană nu poate reprezenta un „model” pentru întreaga lume.

Semnificativ e faptul că în momentul de față modelul capitalist al creșterii economice apare nu numai de nedorit datorită consecințelor sale umane, dar și imposibil de generalizat la scară mondială. Aceasta întrucît se asistă aici la o dezvoltare bazată pe risipa iresponsabilă a resurselor naturale, în special a resurselor țărilor menținute mult timp

în subdezvoltare. Argumentația lui Tinbergen este convingătoare. Prosperitatea lumii occidentale se datorează, în mare parte, prețului scăzut al resurselor energetice și, în mod special, al petrolului din zonele subdezvoltate.

Apoi, industrializarea capitalistă de pînă acum s-a realizat prin ignorarea, cu consecințe extrem de grave și de lung termen, a sistemului ecologic. Profitul privat nu ia în calcul consecințele ecologice dezastruoase ale industrializării, necesitatea evitării lor.

În fine, și acest lucru ni se pare extrem de important, dezvoltarea economică a țărilor capitaliste a beneficiat de o condiție unilateral favorizantă — o lume inegală, în care bunăstarea cîtorva țări se construia pe subdezvoltarea mării majorități a celorlalte. Este implicată aici o critică nouă. Nu numai că industrializarea capitalistă nu a dus la o societate mai liberă pe măsura efortului uman și social investit, ci a creat și menținut sărăcie și subdezvoltare în celelalte părți ale lumii. Unul dintre rezultatele cele mai negative ale industrializării capitaliste este deci o lume a inegalităților structurale.

Și din acest punct de vedere sînt necesare noi strategii ale dezvoltării care să aibă drept consecință omogenizarea social-economică a întregii umanități. Are loc din această cauză o deplasare a problematicei la nivel internațional. Fără a adopta formula propusă în *Limitele creșterii*, este clar că cel puțin într-un viitor apropiat, dacă actualele ritmuri de dezvoltare se mențin, nu se va putea produce o omogenizare social-economică la nivelul sistemului mondial.

Actualul sistem internațional nu este capabil, prin mecanismele sale, să asigure o egalizare a nivelurilor de dezvoltare. Dacă tendințele existente se mențin, mulți analiști apreciază că este posibil chiar ca decalajele să se mărească. Ideea unei noi ordini economice și politice internaționale a cîștigat tocmai din această cauză un teren deosebit. Or, realizarea ei implică modificări pe care este problematic dacă un sistem capitalist le poate suporta. Tinbergen, de exemplu, consideră că obiectivul însuși generat de capitalism — creșterea continuă și rapidă a prosperității economice — este la ora actuală o piedică majoră în calea dezvoltării societății contemporane. Un asemenea obiectiv împinge dezvoltarea pe căi vicioase. După părerea sa, o nouă ordine internațională mai stabilă, mai echitabilă, mai

<sup>7</sup> Vezi *The Limits to Growth*, A Signet Book from New American Library, 1972, M. Mesarović, E. Pestel, *Omenirea la răspîntie*, București, Editura politică, 1975, *Restructurarea ordinii internaționale*, București, Editura politică, 1978.

umană poate fi realizată doar printr-o reorientare drastică a înseși obiectivelor spre care tindem. Socialismul umanist pe care acesta îl avansează ca tip necesar de organizare socială se fundează pe deviza unei „vieți demne fondate pe o prosperitate moderată“.

Pornind de la analiza indicatorilor economici ai dezvoltării mondiale, J. Tinbergen scoate în evidență faptul că decalajul între prima cincime a țărilor dezvoltate și ultima cincime a țărilor subdezvoltate este din punctul de vedere al venitului național pe cap de locuitor de 13 la 1. Decalajul va fi redus substanțial dar nu eliminat în viitorii 50 de ani, în raport de la 1 la 3 doar dacă țările subdezvoltate își vor mări venitul național de cel puțin 5 la sută și dacă țările dezvoltate vor avea un ritm mai scăzut de creștere. Datele însă referitoare la dezvoltarea economică din 1971—1975 nu indică nici pe departe realizarea acestor condiții. Doar câteva din țările subdezvoltate au reușit să aibă un ritm de creștere suficient de înalt. În această situație, Tinbergen apreciază că rezultatul cel mai probabil va fi o reducere mult mai modestă a decalajelor economice decât cea dorită (probabil raportul amintit va fi de 1 la 9). Este însă evident că perpetuarea decalajelor este de natură a genera și amplifica tensiunile social-economice, politice și ideologice din lumea contemporană.

O stare a lumii bazată pe inegalitate, în care tensiunile amenință să se transforme în conflicte violente, reprezintă o limitare fundamentală a capacităților umane de a controla mediul social, un obstacol în calea libertății individuale și colective. De aceea, problema libertății trebuie privită și într-un context mai general, internațional. Nu este vorba numai de posibilități ale creșterii economice limitate ecologic, ci, mai mult decât atât, de posibilitatea universalizării dezvoltării economice, de a asigura condiții de viață satisfăcătoare tuturor membrilor comunității umane ca o cerință necesară a unei lumi echilibrate, armonioase. Nu este deloc surprinzător faptul că în ultimii ani obiectivul omogenizării social-economice a lumii este formulat și acceptat din ce în ce mai explicit. Realizarea sa nu este doar o simplă exigență morală, ci o condiție de echilibru, de stabilitate a sistemului mondial.

Ca rezultat, pe de o parte, al dezamăgirii legate de efectul uman al creșterii economice capitaliste, al consumului

excesiv, înstrăinat și inegal repartizat, iar pe de altă parte al imposibilității, într-o perspectivă istorică rezonabilă, de obținere a unei abundențe generalizate, o profundă reorientare se prefigurează. Cultura produsă de societatea capitalistă dezvoltată a promovat, după cum am văzut, un model uman care s-a dovedit a fi alienat. Necesitățile umane considerate a fi cele mai importante, de satisfacerea cărora se aprecia că depinde fericirea individuală, erau reduse în primul rând la necesitățile de consum a unor produse din ce în ce mai sofisticate care încorporează un volum imens de resurse naturale și de muncă. În cadrul acestui model, de abia după satisfacerea acestor necesități, se poate trece la identificarea și a altor cerințe umane. Acestui mod de a înțelege „împlinirea umană“ începe să i se opună în ultimul timp un altul. Se constată că omul are mult mai multe necesități decât acelea la care consumul de bunuri materiale răspunde. Toate necesitățile umane trebuie luate în considerare de la început și asigurate condițiile satisfacerii lor cât mai armonioase și pe cât posibil într-un mod economic (cu un consum mai scăzut de resurse naturale și de energie socială). Dacă, pe de o parte, asistăm la o multiplicare a necesităților umane, pe de altă parte, ca reacție la hipertrofierea nerațională, economică și umană produsă de „consumerismul“ capitalist, dar și ca rod al asumării conștiente a unor posibilități economice cel puțin temporar limitate, există conștiința necesității simplificării producției economice, a reorientării ei complete, a introducerii unui spirit de responsabilitate ecologică absent în mentalitatea capitalistă clasică. Este aici o dilemă care se impune cu o forță tot mai mare în cultura occidentală. Simptomatice sînt numeroasele atitudini pesimiste manifestate în legătură cu evoluția actuală a lumii datorită incapacității de a modifica modelul de dezvoltare socială care s-a dovedit deficitar. Vom cita aci ca semnificativă pentru o asemenea poziție lucrarea lui R. L. Heilbroner *Investigație asupra perspectivei umane*. Autorul consideră că sfîrșitul acestui secol va avea ca rezultat o polarizare și mai adîncă a lumii între săraci și bogați — o majoritate săracă și o minoritate bogată. Datorită creșterii potențialului militar al tuturor națiunilor, o asemenea polarizare devine din ce în ce mai explozivă. Ca urmare a inegalităților economice frapante

dintre statele lumii, care ascund pericolul unui conflict serios, țările dezvoltate vor fi obligate să se orienteze spre o nouă politică economică, acceptând redistribuirea bogăției la nivel mondial<sup>8</sup>. Heilbroner este însă pesimist în legătură cu capacitatea țărilor occidentale de a-și modifica orientările valorice tradiționale, cât și cu posibilitatea sistemului capitalist ca atare de a supraviețui unei limitări a producției și redistribuirii la nivel mondial a bogăției.

În diferite forme, de la promovarea de noi principii în schimbul economic dintre state, care să elimine discriminarea și avantajarea sistematică a celor bogați, pînă la redistribuirea bogăției la nivel internațional, problema egalizării economice începe să devină prioritară în raport cu cea a creșterii economice concurențiale. Cel de al doilea raport către Clubul de la Roma, chiar dacă nu acceptă o atitudine extremistă ca cea promovată în primul raport sub forma celebrei „creșteri zero”, apreciază că tipul creșterii economice existent (haotic, necontrolat) trebuie înlocuit cu o „creștere organică”, singura capabilă să evite crizele spre care altfel omenirea s-ar îndrepta inevitabil.

Se observă, astfel, din punct de vedere cultural, o modificare profundă de atitudini și valori, cu implicații semnificative în lumea contemporană: idealul societății de consum care era dominant acum cîteva decenii, începe să fie treptat abandonat.

Nu ne interesează aici adecvarea diferitelor soluții care sînt formulate într-o formă sau alta în literatura economică, sociologică, filozofică contemporană. Simpla lor enumerare — înlocuirea creșterii „haotice”, necontrolate printr-o creștere „organică”, punerea critică în discuție a mentalității „consumeriste” (a producției de dragul producției) și orientarea către o producție controlată sistematic în lumina necesităților umane reale, restructurarea producției în raport cu o ierarhie specific umană, considerarea responsabilă a efectelor ecologice ale producției, grija pentru conservarea resurselor naturale, înlocuirea unei lumi polarizate economic (în care minoritatea trăiește în abundență și majoritatea în sărăcie) cu o lume mai egală, bazată pe o bunăstare „moderată” etc. — scoate în evi-

dență faptul că sînt implicate reforme de structură. Schimbările propuse sînt de natură a afecta principiile fundamentale ale organizării societății capitaliste, în care profitul economic apare ca scop suprem. Alte cerințe de organizare socială sînt necesare. Este semnificativ faptul că cel de al treilea raport către Clubul de la Roma pune explicit tocmai o asemenea problemă. Obiectivul de dezvoltare propus nu poate fi realizat, consideră J. Tinbergen, decît într-o lume „socialist-umanistă”.

Intenția noastră nu a fost aici de a releva căile reale pe care lumea contemporană le va urma din punct de vedere economic. Multe dintre ideile, aprecierile, proiectele citate pot să fie într-un fel sau altul nerealiste, utopice. Ceea ce ne-a interesat a fost însă caracterul lor simptomatic. Ele sînt reflexul unei adînci deplasări de valori determinate de noile procese economice și sociale din lumea contemporană. În acest cadru, problema libertății umane se cere a fi examinată în termeni relativ noi. O reorientare a atitudinii față de economic, abandonarea ideii că a produce mai mult înseamnă în mod nemijlocit și direct a mări sfera realizării libertății umane duc la lărgirea continuă a preocupărilor pentru umanizarea vieții sociale. Toate formele de organizare ale societății contemporane încep a fi reexaminare din această optică pentru a fi puse în acord cu noile aspirații.

#### MODELUL PARTICIPATIV AL CONDUCERII SOCIETĂȚII, MODALITATE DE PROMOVARE A LIBERTĂȚII

Condiționarea libertății de mecanismele de conducere ale societății nu reprezintă o noutate. Încă de la primele reflexii mai sistematice asupra sistemului politic s-a cristalizat ideea că formele *democratice* (sau, dacă utilizăm un termen cu un conținut mai bogat, *participarea*) apar ca o cerință indispensabilă realizării libertății umane.

Problema mecanismelor conducerii sociale se pune însă la ora actuală într-o manieră acută. Noi forme de organizare și conducere socială sînt în curs de cristalizare, în jurul cărora se dezlănțuie polemici ascuțite.

<sup>8</sup> R. L. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, W. W. Norton de Company, New York, 1974.



Marxismul are meritul de a fi propus un mod nou, original, valoros de organizare și conducere a societății moderne, fundat pe principiul participării. În legătură cu aceasta, sînt formulate de către unii gânditori occidentali o serie de obiecții de tipul: nu cumva, subliniind rolul colectivității, se produce prin aceasta o mutare a accentului de la nivelul individului la cel al colectivității și deci o abandonare în fapt a libertății individuale? Dacă definim libertatea ca realizare a necesităților umane autentice, cine determină ce este autentic și ce este neautentic? Doar două soluții posibile există, raționează ei în continuare: fie colectivitatea hotărăște prin mecanismele ei politice specifice (soluția în acest caz apare ca „totalitaristă”), fie decizia este delegată științei, specialiștilor. Această din urmă soluție ar reprezenta varianta tehnocratică a definirii libertății. În ambele cazuri însă, rezultatul ar putea fi nu un mediu cu adevărat liber, ci dimpotrivă, unul constrîngător. Individul ar fi dominat fie de către o colectivitate înțeleasă birocratic, ruptă de comunitatea reală, fie de știință, deci de o forță exterioară lui. O instanță din afară ar decide pentru el ce trebuie să facă.

Ambele variante se fundează pe ideea opoziției dintre individ și colectivitate, pe experiența ipostazei înstrăinate a acestui raport. Marx remarcă însă că numai în anumite condiții social-obiective societatea, în calitatea ei de putere umană colectivă, se separă de om, întorcîndu-se împotriva lui ca forță străină și constrîngătoare. Numai pe terenul unei relații înstrăinate individ-colectivitate, problema libertății se pune sub forma unei asemenea alternative exclusive, fie la nivelul individului, fie la cel al societății.

Proiectul comunist de organizare socială promovează un nou raport individ-colectivitate, în cadrul căruia opoziția își pierde sensul. Pe fondul unei omogenități de interese, în societatea socialistă rolul activ participativ al subiectivității umane este presupus și cerut. Participarea individului prin inițiativa și creativitatea lui este asimilată de colectivitate și instituționalizată. Acțiunile individului sînt încadrate în schimbările sociale. Spre deosebire de acest model al societății comuniste, societatea capitalistă a pus accent pe manifestarea liber-anarhică a individualității în cadrul unei societăți abstracte. O asemenea imagine este de pildă adusă în discuție de către Alvin Toffler în lucrarea sa *Șocul*

*viitorului*<sup>9</sup>. Societatea viitoare, după părerea sa, va fi aceea în care fiecare individ va face ceea ce vrea, va experimenta orice. O societate însă în care fiecare ar acționa așa cum dorește ar fi o utopie. Ea ar apărea în acest caz ca un mediu social „fără limite”, imposibilă principial. În fapt, acțiunile umane, datorită consecințelor lor reciproce, trebuie să accepte o serie de restricții sociale. Pornind de la premisa interdependenței părților sistemului social, societatea socialistă încearcă armonizarea acțiunilor tuturor indivizilor, acest acord fiind implicat de structura socială socialistă participativă. Problema libertății apare astfel ca o îmbinare armonioasă a inițiativei individului cu decizia colectivității. Socialismul nu înseamnă, așa cum insinuează unii critici ai săi, o delegare a libertății de la individ către colectivitate. El nu este o soluție „totalitaristă”. Cu atât mai puțin îi este caracteristică varianta tehnocratică, de rezolvare a libertății numai de către specialiști care ar putea neglija factorul uman. Soluția comunistă se fundează pe o îmbinare dialectică a intereselor individului cu cele ale colectivității, iar mecanismul fin al acestei unități îl reprezintă *participarea socialistă*, diferită calitativ de cea realizată prin intermediul aparatului democrației burgheze. Aceasta din urmă constituie, în fond, un tip rudimentar de participare, care, în fapt, conservă și reproduce înstrăinarea și opoziția sub diferitele ei forme.

Participarea socialistă se întemeiază pe o atitudine conștientă, responsabilă, angajată a membrilor colectivității. Așa cum se subliniază în documentele partidului nostru, lărgirea democrației socialiste este condiționată în mod esențial de creșterea rolului factorului subiectiv, conștient, de dezvoltare a unei noi conștiințe de sine a indivizilor, a unei profunde înțelepciuni de viață. Conștiința socialistă semnifică în acest sens un nou tip de înțelegere a problemelor la soluționarea cărora oamenii sînt chemați să participe. Relevante pentru preocupările permanente ale partidului nostru de căutare și perfecționare continuă a formelor și metodelor de organizare și conducere a vieții sociale fondate pe o largă participare, pe cointeresarea materială a membrilor colectivității noastre, sînt măsurile

<sup>9</sup> Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Editura politică, 1973.

adoptate de Plenara C.C. al P.C.R. din 22—23 martie 1978. La această plenară tovarăşul Nicolae Ceauşescu aprecia că: „Odată cu instituționalizarea adunărilor generale a crescut și mai mult rolul maselor de oameni ai muncii în conducerea unităților economico-sociale, s-a dezvoltat democrația muncitorească, democrația societății în general. S-a asigurat astfel participarea activă și permanentă a maselor largi populare la conducerea tuturor sectoarelor de activitate, a întregii societăți — expresie grăitoare a dezvoltării și perfecționării continue a democrației noii noastre orînduiri, a participării active a întregului popor la făurirea conștientă a propriului său viitor, a viitorului său comunist <sup>10</sup>”.

Obiectivul spre care tinde participarea socialistă este reanalizarea unui consens bazat nu numai pe simpla formă a votului periodic, ci mai ales printr-un permanent dialog constructiv, pozitiv, multilateral, printr-un schimb eficient de informații și opinii, fundat pe promovarea intereselor personale îmbinate cu înțelegerea și interiorizarea cerințelor majore ale societății. În acest caz, consensul nu mai apare ca o impunere pentru individ a voinței colectivității sau ca o constrîngere a majorității de către o minoritate. Cu atît mai puțin ca subordonare unei autorități. Formele cele mai adecvate de generare a unui consens în societatea noastră socialistă apar în jurul ideilor novatoare care se înscriu în cadrul aspirațiilor colectivității. Numai un consens autentic, susținut de o profundă cunoaștere reprezintă terenul unde comunitatea nu mai apare ca o forță exterioară și străină individului ci ca propria sa forță socializată.

Punerea în evidență a relației dintre individ și colectivitate, fiind fundamentală pentru definirea libertății, nu este de natură a submina în nici un fel valoarea libertății individuale. Libertatea individuală înseamnă însă, din perspectiva filozofiei marxiste, nu numai posibilitatea fiecăruia de a-și realiza propriile sale nevoi și aspirații, dar și de a alege (de a participa la alegerea) formele sociale în care trăiește. Subliniind determinarea omului de către mediul

<sup>10</sup> Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 23 martie 1978, Bucureşti, Editura politică, 1978, p. 6.

social, marxismul afirmă și relativa sa autonomie, inițiativa pe care o are în raport cu mediul său de viață. Din această cauză libertatea este caracterizată și prin ceea ce se numește, de regulă, *autonomie personală*.

În concepția multor ideologi burghezi, comunismul ar însemna abolirea autonomiei individuale a omului ca centru de alegere și decizie. O asemenea afirmație este lipsită total de un temei real, este complet eronată. Participarea comunistă implică prin însăși definiția ei principiul autonomiei individuale. În socialism, pentru a participa activ și eficient, omul trebuie să-și însușească, ca ființă liberă, totalitatea cunoștințelor relevante, adică valorile culturii universale, ale culturii socialiste. El poate să accepte realitatea sau să o modifice; acțiunile sale sînt însă fondate pe convingeri, iar nu pe acceptare, pe simpla învățare. El crede nu pentru că i se spune să creadă, ci pentru că știința, judecata sa îi determină propriile sale convingeri. *Formarea unei atitudini înaintate, comuniste*, de raportare la realitatea socială, este esențială pentru o participare eficientă. Aceasta oferă posibilitatea unei participări active, în cunoștință de cauză și deci a unei decizii responsabile.

Prin prisma moralei comuniste, responsabilitatea se înfățișează în asemenea dimensiuni esențiale cum sînt: umanismul radical, atitudinea constant revoluționară, raționalitatea acțiunilor individuale și colective. În calitate de constructor al unei societăți, al cărei scop central este omul, comunistul face din umanism criteriul suprem al responsabilității sale. Societatea socialistă oferă posibilitatea realizării practice a unuia dintre cele mai vechi și mai nobile deziderate: omul ca scop unic al tuturor acțiunilor, al activității întregii societăți. Raportată la acest cadru de referință — omul și aspirațiile sale — întreaga activitate socială este subordonată unui scop bine determinat, responsabilitatea comunistă depășind astfel limitele tradiționale, înguste, stabilindu-și ca punct de permanentă apreciere înfăptuirea idealului propus. Din acest unghi de vedere, responsabilitatea comunistă se referă la întreaga gamă de activități sociale, inclusiv perfecționarea formelor de organizare socială în acord cu posibilitățile existente și cu aspirațiile umaniste. O asemenea direcție de acțiune devine în socialism o necesitate impusă de cerințele legilor obiec-

tive ale noii orînduiri. Acestea converg, în sensul unei permanente și simultane perfecționări a cadrului social și a relațiilor umane, ceea ce dezvăluie, în planul conștiinței și al comportamentului, imperativul atitudinii revoluționare, novatoare față de realitate. Aceasta, cu atît mai mult cu cît unul dintre principiile de bază ale moralei comuniste este acela potrivit căruia nici o formă socială particulară, istoric necesară, nu trebuie fetișizată. Ea există și trebuie să existe numai în măsura în care își îndeplinește funcțiile istorice. Dincolo de limitele funcționalității sale, nu numai că nu trebuie menținută ca scop în sine, subordonîndu-i-se toate celelalte, ci, dimpotrivă, trebuie schimbată. Conținutul radical al responsabilității ar rămîne o afirmație goală, formală dacă nu ar fi dublat de exigența unei atitudini revoluționare continue. Tot ceea ce și-a pierdut rațiunea existenței istorice, deci umane, poate și trebuie să fie schimbat. Revoluționarea continuă a formelor de viață în sensul perfecționării, pentru a asigura îndeplinirea țelului final, constituie una din ipostazele responsabilității comuniste.

Socialismul aduce un nou tip de raționalitate, opus raționalității structural limitată de cadrul social-istoric specific societăților anterioare; raționalitatea este de altfel condiția cognitivă a atitudinii revoluționare continue, a creativității, a participării cu sens la viața socială. Omul, ca subiect gînditor dobîndește în societatea socialistă o nouă poziție. Judecata lui este obiectiv eliberată de structurile sociale limitate, înguste, nemaitrebuind să împărtașească iluziile și prejudecățile acestora. În principiu, o asemenea rațiune se poate ridica deasupra oricărei forme istorice particulare, poate să aprecieze lucid atît necesitatea cît și limitele acesteia, în raport cu ceea ce constituie scopul suprem al întregii societăți. Mai înainte de a transforma, de a perfecționa formele, metodele, structurile, instituțiile sociale, omul trebuie să cunoască profund fenomenele reale, să le judece în mod adecvat și cu simț de răspundere. O astfel de raționalitate bazată pe cunoaștere, înțelegere, suport de întemeiere a unei participări cu sens, devine în morala comunistă nu numai o valoare dar și o normă, o datorie, una din responsabilitățile fundamentale ale comunistului. Participarea la rezolvarea problemelor sociale

generale, deci o atitudine social-politică activă, este una din cerințele de bază ale moralei comuniste.

În societatea capitalistă contemporană scara valorilor este determinată de structurile organizatorice fondate de proprietatea privată care adesea se manifestă fie prin confuzie în ceea ce privește ierarhizarea valorilor, fie printr-o răsturnare totală a acestora. Marea diversificare a atitudinilor duce aici, în ultimă instanță, la un faliment al consensului asupra sistemului de valori, făcînd posibilă manipularea lor în acord cu interesul îngust, egoist, al unei minorități dominante. Prin canale propagandistice sînt utilizate mijloace dintre cele mai diferite pentru obținerea unei toleranțe crescute la valorile propuse de clasa dominantă. În acest sens cultura formată în structura socială de tip capitalist nu-i mai oferă individului posibilitatea de a opta între mai multe alternative valorice. Ea apare ca un mediu nepermisiv pentru acțiunile indivizilor orientate spre realizarea propriilor aspirații, ostilă inițiativelor acestora. În cultura burgheză, individul izolat, cu interesele sale particulare, înguste, constituie un punct de plecare absolut, iar societatea apare ca o aglomerare de interese individuale. E greu de imaginat aici o dominantă a intereselor întrucît ele nu converg în mod structural, deseori opunîndu-se. A da un răspuns la întrebarea „ce vrea individul“ devine și mai dificil. Ar fi necesară o însușire de dorințe, aspirații, necesități, care nu se înscriu pe un traseu comun. Rolul individului în viața colectivității nu se impune firesc, ca acela al unui element funcțional în sistem, ci el este variabil, mobil de la caz la caz. Diferența dintre o societate liberă, deschisă și orientată către o participare colectivă, și o societate nepermisivă, nestimulativă pentru inițiative largi, fundată pe oprimare, pe o autoritate socială înstrăinată apare foarte clar cînd analizăm rolul și locul atribuit individului în sistemul social. Acesta este impus de structura specifică societății, prin modelele culturale proprii, care ghidează acțiunile indivizilor. Astfel, într-o societate participativă se acordă autonomie individuală membrilor săi. Ea se sprijină pe conștiința ridicată a acestora, pe încrederea că deciziile lor vor fi în acord cu exigențele colectivității. De aceea se așteaptă de la indivizi inițiativă, pasiune și responsabilitate în muncă, curaj în exprimarea opiniei, fermitate în luarea deciziilor, auto-



angajare la viața socială; toate acestea contribuind eficient la perfecționarea cadrului social. De asemenea autonomia individuală se fundează pe ideea de autocontrol, în sensul că acțiunile individuale sînt motivate în mod primar de buna funcționare a sistemului social.

O notă caracteristică a moralei vechii societăți o constituie punerea pe prim plan a interesului individual. În opoziție cu aceasta, unele interpretări înguste ale moralei comuniste definea colectivismul său ca un fel de subordonare apriorică a individului față de colectivitate. Falsitatea unei astfel de înțelegeri teoretice este evidentă, iar Marx o asocia unui comunism sărac, primitiv, în care fetișizarea individului i se opune fetișizarea colectivității, ruptă de indivizii care o compun.

În modelul comunist de organizare a vieții sociale, individul cu necesitățile, cu aspirațiile sale, ocupă un loc central. Desigur, este vorba aici de un om multilateral dezvoltat, care știe și poate să îmbine armonios cerințele formării personalității sale cu participarea la împlinirea necesităților întregii colectivități. Exigența morală pusă în fața individului de a participa activ la soluționarea problemelor generale este complementară cu cerința adresată colectivității (față de organisme care o reprezintă) de a pune în centrul preocupărilor ei omul. Lupta împotriva inerției, a neparticipării, a constituit de la început o notă definitorie a moralei comuniste. Unul din imperativele sale majore îl constituie lupta împotriva oricăror stări de spirit care generează pasivitate, izolare, dezinteres, ca și împotriva acelor forme de lucru înguste, rigide, învechite, nestimulatorii pentru individ.

Vechea morală, ca și unele concepții etice contemporane rămîn tributare tezei, cu puternice implicații individualiste, conform căreia umanitatea nu poate fi altfel decît cum este fiecare individ în parte. În formularea existențialismului, de exemplu, acest precept sună astfel: „alegîndu-mă pe mine, aleg întreaga umanitate“. Morala comunistă depășește această teză: umanitatea este așa cum este ea realizată de indivizii care o compun (ținînd seama, bineînțeles, de faptul că societatea nu este formată dintr-o sumă aritmetică a indivizilor). De aceea, în concepția marxistă, datorită supremă a oricărui individ nu este numai de a face din el însuși un model uman exemplar, ci și de a participa

activ la construirea și perfecționarea formelor sociale colective de viață. Individul nu se poate transforma pe sine, nu se poate dezvolta armonios decît contribuind activ la crearea unui mediu social umanizat.

Nu sînt suficiente numai noi atitudini ale indivizilor și noi forme de organizare pentru a evidenția conținutul calitativ superior al societății socialiste multilateral dezvoltate. Se impune a lua în considerație noua cultură socialistă, care întregeste imaginea cadrului social în care trăim. Valorile materiale și spirituale ale culturii trebuie să fie asimilate funcțional, găsindu-și astfel rezonanță în conștiința indivizilor. Un individ nu poate munci eficient și responsabil dacă cei cu care intră în contact nu posedă, la rîndul lor, o pregătire corespunzătoare, profesională, politică, culturală. Pornind de la o teză esențială a concepției marxiste despre om și societate, conform căreia comportamentul individului nu se poate constitui independent de atitudinea celorlalți, de valorile și normele colectivității (în alți termeni, de nivelul de cultură și civilizație atins la un moment dat) morala comunistă accentuează însemnătatea responsabilității fiecăruia pentru dezvoltarea și asimilarea culturii la nivelul întregii colectivități. Cultura, prin patrimoniul ei de valori, a constituit dintotdeauna un cadru activ, stimulator al activității indivizilor. De aceea, activitatea comună caracteristică societății moderne în general, societății socialiste în special, este în funcție și de gradul de dezvoltare culturală a colectivității.

Societatea contemporană este caracterizată printr-un ciclu dinamic, evolutiv. Căutarea de alternative mai bune de organizare socială reprezintă o necesitate. Problema inovației sociale și culturale începe să se pună cu acuitate. Se schimbă astfel și universul de referință al colectivității. Societatea e interesată de noi tehnici și posibilități mai bune decît cele existente. Formele de organizare, din această cauză, suferă o relativizare. Ele sînt considerate ca posibilități la care se pot mereu imagina alternative mai bune. Orientarea se mută spre satisfacerea crescîndă a necesităților colectivității care semnifică puncte fixe de referință (utilitatea și eficiența pentru colectivitate). De aceea, formele de organizare socială și culturală sînt reevaluate în funcție de aceste criterii. În acest sens, societatea socialistă introduce principiul participării nu numai în sfera

„execuției“, a reproducerii cadrelor sociale și culturale existente, ci îl extinde și în sfera inovației, a transformării și perfecționării formelor sociale. Libertatea individuală capătă aici un sens mai amplu. Rolul inițiativei indivizilor derivă din însăși cerința de progres a sistemului social. Acțiunile novatoare, creatoare sînt instituționalizate și normate ca o condiție necesară bunei funcționări a structurii sociale. Iată de ce Marx aprecia că doar în cadrul unei societăți comuniste libertatea individuală se suprapune în principiu cu cea a colectivității. Colectivitatea aici nu este nici un cadru abstract al unei libertăți individuale, nedeterminate, și nici o realitate primară care subordonează și anulează individualitatea umană, ci, simplu, un mod de viață colectiv al indivizilor liberi. Astfel, colectivitatea creează, iar indivizii participă responsabil la acest proces. Noi mecanisme sînt necesare, care să permită îmbinarea unui înalt grad de organizare socială cu inițiativa creatoare individuală, prin experimentarea noilor forme și metode de dezvoltare socială eficientă. Schimbarea socială, participarea activă la perfecționarea colectivității devine astfel o funcție normală a individului într-o societate socialistă.

Problema crucială a noii societăți este deci aceea a modalităților prin care colectivitatea își schimbă formele de organizare a mecanismelor prin care punctul de vedere individual este acceptat de către colectivitate, a modului în care se creează *consensul*. Crearea consensului în societatea contemporană devine un aspect central al organizării și dezvoltării sociale. Principiul consensului este opus celui al constrîngerii majorității de către o minoritate. El se referă la generarea unui acord în jurul ideilor individual-novatoare. Societatea merge nu în sensul constituirii unui mediu în care fiecare individ izolat își creează propria sa „cultură“, propriul său mod de viață, ci spre forme comune de cooperare, decise pe bază de consens de către indivizii liberi.

Afirmarea deplină a autonomiei individuale, în măsura în care are la bază o conștiință înaintată, comunistă, nu duce, așa cum tind unii să creadă, la anarhism sau individualism, la lipsă de disciplină. Unul dintre principiile fundamentale ale organizării societății socialiste este cel al *disciplinei conștiente*, liber consimțite. Disciplina nu apare

aici ca ceva impus din exterior, ci se întemeiază pe cunoaștere, înțelegere și acceptare pe baza propriilor convingeri. În acest fel ea se formează și este susținută de o permanentă responsabilitate interioară. Ideea respectului pentru om și pentru opinia sa, crearea condițiilor pentru opțiune în cunoștință de cauză reprezintă un aspect esențial al modului de viață socialist. Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, activitatea de propagandă culturală și politico-ideologică nu urmăresc impunerea, ci apariția de convingeri personale.

Chiar într-o societate dinamică, în continuă schimbare, structurile socio-culturale, prin ele însele, pot prezenta adesea tendințe inerțiale. Factorul esențial al schimbării care realizează continua perfecționare și adecvare la noile condiții îl reprezintă individul și inițiativa sa. Funcția pe care individul o are de îndeplinit în cadrul colectivității nu este numai de a susține și promova prin acțiunile sale formele de organizare sociale existente, ci și de a le critica, de a le confrunta cu aspirațiile umane, de a căuta noi alternative. Aceasta înseamnă îndeplinirea disciplinată a obiectivelor și a sarcinilor decise democratic, ca și continua căutare de noi soluții tot mai bune. De aceea însuși procesul de socializare, de integrare socială a membrilor societății noastre capătă un profil nou și distinct, puternic conturat de *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*.

În acest context se impune însă o precizare. Principiul participării se aplică și funcționează nu numai la nivelul indivizilor ci și la cel al claselor, grupurilor sociale, al comunităților înseși. În plan internațional, de exemplu, se pune problema rolului tuturor națiunilor lumii la soluționarea aspectelor majore ale contemporaneității, după cum în cadrul națiunilor se manifestă necesitatea participării claselor, grupurilor socio-profesionale, a microcomunităților etc. Ultimele decenii au scos în evidență clar că există interese comune ale întregii omeniri de a căror realizare depinde satisfacerea tuturor aspirațiilor umane: menținerea păcii, oprirea cursei înarmărilor, lichidarea inegalității sociale, a subdezvoltării, colaborarea de pe poziții egale, respectarea suveranității, a avantajului reciproc etc.

În forma sa total democratică, participarea răspunde la una din funcțiile umane de bază. Omul, ca ființă autonomă,

liberă, are ca una din aspirațiile sale fundamentale aceea de a exercita un control asupra celor ce se întâmplă în mediul său înconjurător. Or, participarea socială reprezintă o modalitate esențială a unui asemenea control, mai precis, mecanismul prin care se armonizează interesele personale ale membrilor colectivității. Mai mult, prin participare se exercită în forme colective controlul membrilor societății asupra propriului lor mediu social. Este necesar să subliniem aici în mod deosebit un aspect al relației participative: prin participare se depășește simpla și mecanica „subordonare a intereselor individuale celor colective”. În realitate, participarea creează posibilități eficiente de *asamblare* a intereselor individuale cu cele ale colectivității. În acest sens, putem considera că necesitățile, scopurile colectivității reprezintă o modalitate concretă prin care sînt promovate într-o formă armonizată, de sistem, pluralitatea intereselor individuale. De aceea există o contradicție de structură între exigența autonomiei indivizilor și o organizare socială de tip neparticipativ. Astfel, se poate înțelege de ce o activitate socială satisfăcătoare din punct de vedere uman nu poate fi decît cea care dă posibilitatea membrilor săi de a exercita în cadrul sistemelor sociale atît funcțiile de execuție cît și pe cele de decizie și control.

Există o relație organică între participare și libertate. În fapt am putea spune că participarea semnifică exigența libertății la nivelul colectivității. Omul are capacitatea de a face ceea ce dorește, de a se realiza pe sine ca personalitate nu într-un cadru individual, privat, ci într-un context social, într-un proces care antrenează contactul necesar cu ceilalți semenii. Acest mecanism este tocmai cel al participării. Astfel, indivizii, prin diferitele forme ale participării, asigură transformarea necesităților lor personale în cerințe ale colectivității, precum și organizarea și orientarea tuturor acțiunilor colective în sensul realizării și afirmării aspirațiilor și dorințelor personale.

Prin intermediul participării este depășită libertatea formală (dreptul de a face fiecare ceea ce dorește), asigurîndu-se astfel o libertate reală, autentică: posibilitatea de a modela viața socială în acord cu idealurile umane. „Patologii sociale” ca alienarea, pasivitatea, dezinteresul, resemnarea sînt efecte ale lipsei reale de control a omului

în raport cu mediul său social. Promovarea formelor participative reprezintă singura cale eficace de a le elimina. În acest sens putem considera că o societate participativă, în care, la toate nivelurile ei, conducerea se realizează în largi forme democratice asigură cadrul social necesar afirmării libertății umane. În legătură cu aceasta se ridică însă o problemă tot mai insistent în ultimul timp: cît de eficientă este o asemenea conducere?

#### EFICIENȚA SOCIALĂ A CONDUCERII PARTICIPATIVE

Datorită creșterii complexității și totodată a gravității problemelor pe care societatea contemporană le are de înfruntat, se constată în ultimul timp o intensificare a eforturilor teoretice și practice de căutare a unor soluții mai bune de organizare și conducere socială. Aceste preocupări apar ca un proces firesc cerut de noul context socio-economic și științific al epocii care stimulează aspirații tot mai înalte care, la rîndul lor, forțează puternic structurile sociale învechite.

Deși nu există încă în literatura de specialitate un consens în privința unui model eficient de organizare și dezvoltare socială, tot mai mulți teoreticieni înclină către justificarea principiului participării ca unul dintre elementele componente necesare oricărei forme de organizare socială conformă cu exigențele societății contemporane.

O dezvoltare rapidă, armonioasă a societății actuale, lipsită de tensiuni, conflicte și crize, nu se poate realiza decît cu condiția participării active și susținute a tuturor membrilor colectivității la organizarea și conducerea vieții sociale. În acest context este tot mai mult acceptată ideea marxistă că un indicator deosebit de important al eficienței unei forme de organizare și conducere socială îl reprezintă gradul în care aceasta permite și stimulează participarea membrilor colectivității la diferitele niveluri ale conducerii societății.

Participarea apare în modul marxist de a concepe dezvoltarea socială ca un instrument de prim ordin. Practica de construcție a societății socialiste multilateral dezvoltate din țara noastră, condusă de Partidul Comunist Român, s-a orientat de la început în direcția lărgirii pro-



gresive a participării întregului popor la toate nivelurile conducerii societății noastre. Vastul experiment social întreprins în această privință la noi în țară oferă o bază interesantă de reflexie, sugerînd soluții importante atît în plan teoretic cît și practic.

Am considerat necesar din această cauză a examina *eficiența participării* ca metodă de conducere a societății, în raport cu principala sa alternativă — conducerea tehnocrată.

În ultimele decenii există în literatura de specialitate dispute aprinse în legătură cu mecanismele de luare a deciziilor în cadrul proceselor de conducere a societății. În plan teoretic, două modele s-au înfruntat: cel participativ, promovat în mod special de teoria marxistă și cel tehnocrat.

Cele mai multe obiecții aduse modelului participativ s-au făcut de pe pozițiile modelului tehnocrat. În acest context, participarea este prezentată fie ca o simplă „modă ideologică”, lipsită de o bază științifică, fie ca rezultatul unui compromis de tip politic: consensului ridicat, realizat prin participare, îi este sacrificată eficiența sporită a conducerii tehnocrate.

Acum cîteva decenii, tehnocratismul părea a fi principiul în jurul căruia întreaga conducere a societății viitoare tîndea să se organizeze. Raționamentul era foarte simplist: dacă o societate eficientă este cea care satisface cît mai larg necesitățile omului, atunci aceasta va trebui să fie condusă științific de către specialiști. Ei sînt în măsură să determine cu rigurozitate necesitățile individuale și colective și să dirijeze pe căile cele mai bune efortul social de realizare a acestora. Principiul conducerii tehnocrate cere ca deciziile cu privire la un tip oarecare de activitate să fie luate de către specialistul sau grupul de specialiști în sfera cărora intră respectiva activitate. Se presupune, în acest caz, că beneficiarii, dacă decizia tehnică a fost corect luată, vor trebui să fie complet satisfăcuți de consecințele ei. Colectivitatea va fi nemulțumită de o asemenea conducere doar în condițiile în care decizia a fost incorect luată sau în măsura în care membrii săi nu înțeleg restricțiile reale în cadrul cărora activitatea în cauză trebuie să se desfășoare. În cazul, în fapt excepțional, al deciziei incorect luate, colectivitatea ca beneficiar ar avea un rol de semnalizare. În general, colectivității nu i se atribuie un rol

activ în luarea hotărîrilor a căror beneficiară este. Diviziunea dintre funcțiile de conducere delegate specialiștilor și cele de execuție este strictă.

Dimpotrivă, principiul participării presupune o contribuție activă a colectivității în luarea tuturor deciziilor, în dubla sa calitate, atît ca beneficiar cît și ca executant. Rolul specialistului aici este de a oferi instrumentele științifice, adecvate deciziei, de a elabora alternativele, iar nu de a face alegerea efectivă. Se menține deci în acest caz caracterul valorizator, politic al deciziei, în timp ce tehnocratismul sugerează că decizia trebuie să fie strict tehnică.

Unul dintre argumentele cele mai solide în favoarea participării este că, cel puțin în condițiile actuale ale cunoașterii, specialistul nu are posibilitatea de a determina cu o precizie extrem de ridicată necesitățile colectivității și de a formula și planifica dinainte modalitățile de acțiune în toate amănunțele lor. În primul caz, este necesar ca însăși colectivitatea să-și exprime nevoile corectînd eventualele aproximări eronate ale specialiștilor. Cu alte cuvinte deci, procesul colectiv desfășurat prin mecanisme democratice de cristalizare a nevoilor e considerat a fi mai eficient, cel puțin deocamdată, decît determinarea lor cu ajutorul unor instrumente științifice incomplete. În ce privește al doilea aspect, se consideră că organizarea unei activități oarecare este mai bine realizată prin participarea activă, novatoare, alături de specialiști, a celor care o produc decît printr-o conducere exterioară autoritară, fie ea a specialiștilor.

Un alt tip de critică ce se poate aduce tehnocratismului subliniază faptul că acesta nu reprezintă în realitate, așa cum se înfățișează, o dirijare obiectivă, rațională, ci o conducere politică mascată, care promovează interesele particulare ale unui grup sau altul ridicate la rang de știință „obiectivă”. De aceea apariția tehnocrațiilor nu modifică, așa cum uneori se pretinde, echilibrul puterii în societate. Dominarea lor este în fond un nou mod de conducere a vechilor clase și grupuri capitaliste. Pe scurt, ideologia „dezideologizării” tehnocratice este următoarea: În locul acelor elite, animate de interese înguste, de clasă, societatea va fi condusă de o nouă elită — tehnocrația — orientată de o raționalitate științifică. Se subînțelege că această raționalitate, fiind de tip științific, va promova

nu interesele unui grup sau altul ci va fi în acord cu cerințele generale ale comunității.

În realitate, în societatea contemporană există o pluralitate de interese, valori, necesități. Ca atare, nu este posibil un mod unic, rațional, strict științific, de a le ierarhiza și a le promova în activitatea reală, practică. Cerințele și aspirațiile existente sînt diferențiate printr-un proces politic de tip valorizator. De aceea tehnocratismul apare tot ca o conducere politică care sprijină și afirmă interesele particulare ale unui grup sau altul cu mijloace specializate, tehnice. Este critica cea mai importantă care se poate aduce principiului tehnocrat. Dacă acest principiu s-a constituit într-un context social și cultural capitalist, organizarea societății pe baze socialiste își are originea în modelul participativ. Când vorbea de noua societate comunistă, Marx accentua faptul că ea va trebui să reprezinte rezultatul unei activități colective conștiente, în care masele populare vor participa într-un mod sistematic și creator la viața socială. Tipul de conducere al societății comuniste la Marx nu era cîtuși de puțin caracterizat prin menținerea diviziunii între funcția de conducere și cea de execuție, fie ea chiar fundată pe specializarea activității de conducere (ca în cazul proiectului tehnocrat) ci printr-o largă difuzare a conducerii în întreaga masă a colectivității. În acest sens, finalitatea ultimă a tuturor activităților sociale este satisfacerea necesităților indivizilor în dublu sens: să nu devină constrîngătoare în raport cu dezvoltarea și activitatea liberă a membrilor colectivității și să-i ofere, prin intermediul cadrului instituțional, posibilități reale pentru aceasta. Aici se fundează exigența democrației care, în esență, ar putea fi exprimată prin participarea colectivității la orientarea instituțiilor sociale.

Opoziția dintre conducerea științifică și larga participare a maselor este, în opinia noastră, datorată următoarelor erori: în primul rînd, apare o confuzie între deciziile politice și tehnice. După cum este cunoscut, hotărîrile, măsurile pe care colectivitatea le ia la un moment dat în legătură cu marile ei obiective de îndeplinit, cu formele și căile generale pe care urmează a se angaja apar la nivel politic, valorizator. Specialistul poate clarifica condițiile și implicațiile unei decizii sau a alteia. El poate sugera mijloacele eficiente realizării lor, ajutînd astfel colectivitatea să

devină conștientă de variatele sale necesități, cerințe și să le armonizeze pe baza consensului. Decizia finală însă, la acest nivel, depășește competența sa. Aici este vorba de opțiuni, asumarea riscurilor, dificultăților, deci de o responsabilitate politică mai complexă, care deși fundată științific nu derivă strict din știință.

În al doilea rînd, se confundă decizia științifică cu decizia specialistului individual. Problemele cu un grad ridicat de complexitate nu pot fi soluționate de către un specialist și nici măcar de către un grup restrîns de specialiști. În practica actuală a științei, participarea largă a specialiștilor din cele mai diferite domenii este curentă în analiza unor aspecte dificile, complicate ale vieții sociale. Mai mult. Sînt tot mai numeroase situații în care în însuși procesul de decizie organizat de către specialiști sînt incluse rezultatele consultării largi a colectivității (spre exemplu, sondaje de opinie, începînd cu preferințele cumpărătorilor și sfîrșind cu marile opțiuni valorice în probleme politice). S-a constatat astfel că o contribuție liberă, conștientă a indivizilor exprimă deseori, într-un mod mult mai adecvat, valorile, aspirațiile colectivității, fiind capabilă să corecteze tendințele de rutină, de închistare ale instituțiilor sociale cît și ale specialiștilor. Sau, în alți termeni, în calitatea ei de participant activ creator la organizarea, conducerea și dezvoltarea socială, colectivitatea nu-și desfășoară acțiunile numai pe baza unei teorii existente în știință la un moment dat, dar ea presează asupra perfecționării acesteia, în sensul restructurării ei în funcție de noile condiții.

Deci participarea nu se opune deloc pătrunderii științei în actul conducerii sociale. Există mai degrabă un fel de completare reciprocă. Pe de o parte, deciziile fundamentale legate de determinarea intereselor întregii colectivități, de obiectivele majore de realizat sînt decizii luate în urma unei largi participări. Pe de altă parte, în teoria marxistă a societății se subliniază necesitatea unei participări susținute de cunoaștere științifică a realității. Cunoașterea reprezintă deci o condiție esențială a societății moderne. Putem spune că practica actuală a științei tinde să depășească modelul tehnocrat, dînd un suport tot mai substanțial conducerii participative.

Odată cu inițierea procesului practic de construire a societății socialiste, problema conducerii la toate nivelurile

societății a trebuit să fie pusă într-o manieră concretă. Astfel, opțiunea P.C.R. în ceea ce privește organizarea conducerii societății noastre a fost pusă pe bazele principiului centralismului democratic. Acesta vizează două aspecte distincte: în primul rând orientarea către o conducere centrală, unitară a tuturor activităților sociale, în al doilea rând, ceea ce este mai apropiat din punctul de vedere al analizei noastre, o participare activă a întregii colectivități la luarea deciziilor. Întregul sistem al conducerii sociale din țara noastră s-a dezvoltat pe baza acestui principiu. Noi forme de organizare ale participării cât mai largi a membrilor societății noastre la toate nivelurile conducerii sociale au fost experimentate, iar unele sînt în curs de cristalizare. Un exemplu de asemenea soluție îl constituie însăși organizarea P.C.R. După cum remarcă tovarășul Nicolae Ceaușescu, „Conceptia noastră despre democrație — și, în acest context, despre drepturile omului — pornește de la necesitatea asigurării deplinei egalități între oameni, a realizării unor relații economice și sociale echitabile, care să permită fiecărui cetățean să ducă o viață demnă, de la accesul liber la învățămînt, cultură, știință, de la posibilitatea participării directe a oamenilor, fără deosebire de naționalitate — și în primul rând a maselor muncitoare — la conducerea întregii societăți. Numai o asemenea abordare practică a problemei democrației poate asigura afirmarea plină a personalității umane, corespunde cauzei descătușării omului, care să fie cu adevărat liber, stăpîn pe destinele sale”<sup>11</sup>.

În Programul de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate se pune un accent deosebit pe pregătirea condițiilor largirii continue a participării. Ridicarea nivelului cultural, științific și profesional al tuturor oamenilor muncii, existența unui sistem informațional eficace care să transmită în întreaga masă a colectivității cunoștințe necesare unei participări valoroase la viața socială reprezintă instrumente esențiale în acest proces. Participarea nu înseamnă în proiectul socialist și comunist de organizare socială o etapă intermediară ci, dimpotrivă, o condiție esențială, generală și constantă. Din această

<sup>11</sup> Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat*, 3 august 1978, București, Editura politică, 1978, p. 46.

cauză, P.C.R. are în vedere un proces de continuă perfecționare, adîncire și lărgire a democrației socialiste, de atragere convingătoare a tuturor membrilor colectivității la o asemenea participare activă. Semnificative în acest context sînt diferitele căutări concrete de a găsi noi forme de organizare științifică a societății concordante cu cerințele unei reale și ample participări. Să amintim aici principiul conducerii colective, fundamental în sistemul nostru instituțional sau în controlul muncitoresc și obștesc asupra tuturor sferelor activității sociale.

## 2. CADRUL CULTURAL AL LIBERTĂȚII

### CULTURA LIBERTĂȚII CA ALTERNATIVĂ LA CULTURA OPRIMĂRII

Analizînd o realitate socială nu este suficientă invocarea doar a nivelului structural, fundamental, de organizare. Este necesar a pune în evidență și aspectul său cultural. Conceptul de cultură, așa cum îl folosim aici, se referă la o serie de verigi intermediare care fac legătura între structura fundamentală a societății și membrii acesteia. Modul în care antropologia culturală și sociologia definesc cultura ni se pare deosebit de util pentru o asemenea analiză. În cadrul acestor discipline sociale, prin cultură se înțelege totalitatea cunoștințelor, credințelor, obiceiurilor, codurilor juridice, moralei, artei, tehnicilor de comportare, disponibilităților și deprinderilor căpătate de om ca membru al societății. „Cultura, spune antropologul Kroeber, este ceea ce învățăm de la alți oameni, de la cei mai în vîrstă sau din trecut, plus ceea ce putem noi adăuga la aceasta”<sup>1</sup>. Din acest punct de vedere, cultura semnifică „totalitatea produselor umane, tot ceea ce apare în urma activității omului și reprezintă un rezultat al gîndirii și al muncii acestuia”<sup>2</sup>. După cum subliniază R. Lin-

<sup>1</sup> A. L. Kroeber, *What Culture is*, în *Man in Adaptation. The Cultural Present*, ed. by Yehudi A. Cohen, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968, p. 14.

<sup>2</sup> Jan Szczepanski, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Editura științifică, 1972, p. 60.



ton, cultura vizează de fapt „modul de viață al unei societăți”. În acest sens, ea cuprinde „un agregat mai mult sau mai puțin organizat de modele culturale”. La rândul lor, modelele culturale semnifică „standarde de comportament” care au în vedere „răspunsul normal și anticipat al oricărui membru al societății la o situație dată”<sup>3</sup>. Cultura apare aici prin funcția sa normativă „ca un ghid indispensabil în toate împrejurările vieții”<sup>4</sup>.

Pornind de la această înțelegere *in extenso* a conceptului de cultură, una din contribuțiile fundamentale ale antropologiei culturale constă în explicarea faptului că modul concret în care omul și societatea există la un moment dat nu apare ca un produs al unei naturi umane sau sociale universale, imuabile. Fiecare comunitate umană, în condițiile particulare ale existenței sale, își creează forme și instrumente de viață proprii, începând cu uneltele activității materiale de producție și sfârșind cu norme, reguli, modele de comportament, de simțire și gândire. Aceste modalități concrete de organizare a vieții umane și sociale, rezultat al unui complex proces al experienței generațiilor trecute este ceea ce Linton denumea „ereditatea proprie societății”, adică *cultura* sa.

Nu este nevoie a argumenta mai pe larg că distincția dintre nivelul social structural general și cel cultural nu poate fi luată ca absolută întrucât ele se implică și se presupun reciproc. În acest caz, deosebirea poate fi făcută doar convențional, fiind operațională analizei.

Astfel, de exemplu, când vorbim despre o conducere democratică, participativă a societății trebuie să avem în minte, în mod distinct și o structură care face posibilă și impune ca necesară participarea și formele de organizare instituționale ale acesteia prin reguli de comportare, de gândire, de simțire cristalizate la nivelul indivizilor. Deci se poate deosebi, pe de o parte, *formele instituționalizate*, iar pe de altă parte, *modelele culturale* propriu-zise — cultura participării sau cultura democratică. În această situație, complexul cultural susține motivațional și instrumental participarea, fiind compus din: modele,

<sup>3</sup> Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Editura științifică, 1968, p. 60—61.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 61.

norme, deprinderi și tehnici de colaborare, cunoștințe tehnice și sociologice necesare unei participări eficiente, precum și valori care îl fundează. *Cultura participării* poate fi deci definită pe scurt ca un „*know-how*” al democrației. Inexistența componentei culturale face ca forma instituționalizată să rămână neutilizată de către membrii colectivității, nefuncțională deci sau chiar să se „toarne” în ea un conținut contrar.

De aceea, a promova un *model participativ* înseamnă a găsi și susține toate elementele necesare procesului complex de contribuție valoroasă a indivizilor la toate nivelurile conducerii și organizării vieții sociale:

— *Un cadru formal instituțional* este cerut aici, întrucât societatea modernă, datorită complexității activității sociale, ridică probleme legate de realizarea adecvată a participării prin forme, structuri instituționale specializate, specifice. Astfel, câteva exemple de asemenea forme ale participării în diferite sfere ale vieții sociale la noi în țară este de natură a evidenția preocupările și cadrul organizat instituțional al societății noastre socialiste: M.A.N. ca for politico-administrativ suprem al țării, sistemul de deputați la organizarea și conducerea județelor, municipiilor, comunelor, sectoarelor etc., adunările generale ale oamenilor muncii ca organe de conducere a întreprinderilor, rolul conducător al organizațiilor de partid în toate activitățile sociale etc.

— *Deprinderi personale și colective de participare*, care pot fi denumite generic *cultură a participării*. Aici se include totalitatea cunoștințelor, capacităților individuale care îi fac pe membrii colectivității să contribuie eficient și cu mare responsabilitate la procesul de conducere colectivă. Un rol deosebit în această direcție revine *motivației participării* și voinței unei susținute colaborări sociale (individul trebuie să dețină un interes interior pentru o angajare deplină, fermă la conducerea socială). Alte elemente necesare culturii participării sînt cele legate de *cunoștințe tehnice* cerute de o înțelegere competentă a situațiilor în procesul de luare al deciziilor, precum și *cunoștințe umane și sociale* capabile să realizeze un dezi-derat major al moralei comuniste: grija și respectul pentru om și problemele sale. Fiind un proces colectiv fundat pe interacțiunea mai multor indivizi, participarea implică

cu necesitate știința de a coopera într-un mod constructiv, pozitiv. De aceea, o cultură complexă a participării trebuie să dezvolte în mod simultan toate aceste elemente fără de care libertatea nu e posibilă și nici deplină. Când se vorbește, de exemplu, de tradiții democratice ca o condiție extrem de importantă a procesului social-politic actual se are în vedere de fapt totalitatea acestor elemente: culturi cristalizate în timp și difuzate în masa întregii colectivități. Lărgirea procesului democratic, așa cum este conceput în Programul P.C.R. se referă la o perfecționare simultană și sincronizată a tuturor acestor aspecte. Formele instituționale însă nu pot și nu trebuie să devanseze, într-o manieră care ar putea crea disfuncționalități, acumularea de cunoștințe tehnice și deprinderi de participare. Și reciprocă este însă valabilă. Acumularea de deprinderi, de cunoștințe, creșterea motivației trebuie să constituie forțe care să preseze în sensul lărgirii formelor instituționale ale participării.

Mergînd pe linia acestei distincții am putea considera că o societate care structural promovează libertatea membrilor săi dispune și de modele culturale care susțin libertatea. În acest sens se poate vorbi de o *cultură a libertății*. Acest termen este potrivit pentru a desemna ansamblul formelor culturale capabile să permită indivizilor să se manifeste pe baza convingerilor interioare, fără constrîngeri din afară, să-și exprime opțiunile, opiniile, adevăratele fațade de diferitele probleme ce intră în sfera vieții lor. Cultura libertății presupune „știința” individuală și colectivă a omului de a se manifesta ca personalitate deplină, neîngrădită, de a fi „el însuși” în toate situațiile vieții, de a avea curajul alegerii dar și al răspunderii pentru consecințele actelor sale, de a medita profund asupra responsabilității ce trebuie să o aibă atît pentru viața sa dar și pentru cea a semenilor săi. În acest sens, cultura participării este doar o componentă a culturii libertății, e drept că ea apare ca esențială și dominantă aici.

Cristalizarea unei culturi a libertății reprezintă un proces de abia început, inițiat. Pentru formarea ei deplină e necesară o continuă perfecționare nu numai a cadrului socio-economic implicat dar mai ales a asigurării condițiilor favorabile subiective care țin de gradul conștiinței indivizilor. Pentru a putea înțelege, folosi și valorifica

eficient posibilitățile oferite de structura socială în afirmarea libertății autentice se cere membrilor săi o conștiință înaintată, comunistă, bazată pe cunoașterea adîncă a sensului progresului social și uman. De aceea, alături de dezvoltarea bazei tehnico-materiale și a cadrelor sociale ale societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism, un obiectiv central îl constituie acela al realizării depline a libertății individuale și colective în toate domeniile de activitate.

În lucrările clasicilor marxismului întîlnim referiri prețioase în legătură cu procesul de formare a noii societăți comuniste care presupune atît asigurarea unor condiții economice, materiale cît și a celor subiective legate de apariția unei noi conștiințe comuniste a membrilor colectivității. Un astfel de proiect este confruntat cu cel rezultat din specificul de organizare capitalist, bazat pe proprietatea privată.

Fundamentală pentru analiza cadrelor sociale și culturale ale libertății ni se pare distincția propusă de Marx între societățile bazate pe proprietate privată asupra mijloacelor de producție și cele organizate pe o proprietate socială, comună. Primele au afectat într-o manieră determinantă libertatea umană. Ele au introdus un tip specific de constrîngere, de nelibertate în raporturile dintre oameni, *exploatarea, oprimarea*.

În contrast cu societatea bazată pe proprietate comună, socială, care a condus și conduce la o cultură a libertății, societățile fondate pe proprietate privată au generat o cultură proprie, care ar putea fi definită ca o *cultură a pasivității, a oprîmării, a „tăcerii”, a nelibertății*. O asemenea cultură promovează sub formă de atitudini, reguli de comportare, modalități de gîndire și acțiune condiția de exploatare, fundamental neliberă a omului. Ea are în vedere totalitatea formelor prin care individul acceptă, se integrează, se supune, într-o societate care-i este ostilă și care îl oprîmă. Aici și cultura este instrument al exploatarei și supunerii. În teoria marxistă, cînd se vorbește despre o cultură a claselor dominante în societățile capitaliste se are în vedere tocmai asemenea caracteristici ale ei. Nu este vorba doar de forme culturale de viață specifice clasei dominante, ci totodată și de acele „modele” de viață oferite de clasa asupra clasei, care

au proprietatea de a le integra pe acestea în sistemul existent, de a accepta condiția sa de oprimare. Opus acestei culturi, clasa dominată a tins mereu să-și creeze o proprie cultură care să promoveze aspirațiile sale de eliberare, de dreptate și echitate socială. În mod necesar o asemenea cultură tinde a fi revoluționară, instrument al acțiunii de transformare a societății, de refuz al poziției de subordonare, de exploatare. „Considerăm că datoria forțelor revoluționare în problema drepturilor omului, preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea la ședința activului central de partid și de stat din 3 august 1978*, este de a acționa cu toată energia pentru soluționarea în fapt a cerințelor fundamentale ale maselor muncitoare, pentru lichidarea oricărei exploatare a omului de către om, pentru manifestarea liberă în sfera creației materiale și spirituale a tuturor cetățenilor și participarea lor neîngrădită la conducerea efectivă a societății. Iată de ce problemele umanitare trebuie să constituie un obiectiv central al luptei forțelor revoluționare pentru progres și civilizație, împotriva claselor exploatare, a cercurilor reacționare, pentru făurirea unei lumi mai bune și mai drepte”<sup>5</sup>.

În antropologia culturală s-a acumulat un vast material privitor la culturile societăților arhaice. Nu există însă decât încercări foarte timide și nesistematice de analiză a culturii așa-ziselor societăți moderne, bazate pe exploatare. O serie de teoretizări realizate de Marx și Engels rămân și astăzi modele dintre cele mai complete\*.

Teoria înstrăinării a lui Marx reprezintă, de asemenea, o sursă de inestimabilă valoare în această privință. Marx formula clar că proprietatea privată a generat nu numai o lume a inegalității, a constrângerii, a contradicțiilor antagoniste ci și o societate înstrăinată. După cum este cunoscut, conceptul de înstrăinare are mai multe sensuri în

<sup>5</sup> Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat*, 3 august 1978, București, Editura politică, 1978, p. 46.

\* De exemplu *Situația clasei muncitoare din Anglia*, a lui Engels reprezintă încercarea poate cea mai sistematică de analiză a culturii proletariatului (revoluționare) și a celei burgheze, dominantă în sistemul capitalist. *Capitalul* lui Marx conține și el pagini de excepțională valoare pentru această perspectivă.

filozofia marxistă. Asupra unuia ne vom opri aici, în mod special. Marx aprecia că se creează în aceste tipuri de societăți o dublă opoziție: între indivizi, pe de o parte, între indivizi și instituții sociale (colectivitate), pe de altă parte. Astfel, consensul, armonia care ar trebui să existe între indivizi este înlocuită prin divergență. Aceasta semnifică un proces profund de înstrăinare în sensul că prin natura sa societatea, ceilalți oameni formează condiții esențiale ale vieții fiecăruia iar nu instanțe opuse. Contradicțiile dintre individ și mediul său social și uman nu sînt simple aparențe, rezultat al unei neînțelegeri, ci o realitate obiectivă, un efect structural al societății bazată pe proprietate privată. Dacă, pe de o parte, omul nu poate trăi decît împreună cu ceilalți în cadrul unor forme sociale, dezvoltarea sa depinzînd de specificul mediului social, pe de altă parte interesele sale intră în contradicție cu cerințele celorlalți, și, totodată, cu dorințele colectivității în ansamblu. Între acești doi termeni — individ și ceilalți (colectivitate) — există o relație antagonică, concurențială. Relația cu ceilalți a devenit un mijloc de sporire a sferei individuale în detrimentul și prin exploatarea acestora. Marx atrăgea atenția că orice raport de dominare, inegalitate, va trebui să fie fundat pe forță. El nu poate fi acceptat de bunăvoie de celălalt. Constrîngerea semnifică în acest sens modalitatea unică de stabilire și perpetuare a unei asemenea relații.

Ce înseamnă în fond constrîngere sau coerciție? La un nivel elementar, ea poate fi definită ca o relație în cadrul căreia voința unui individ, a unei instituții, clase, este impusă unui alt individ, grup, clasă, împotriva dorințelor, aspirațiilor, tendințelor naturale ale acestora. Definiția vrea să scoată în evidență faptul că relația de constrîngere presupune în mod necesar o opoziție între doi termeni, voința unuia realizîndu-se împotriva voinței celuilalt. Dacă nu ar exista inegalități structurale, dacă voințele indivizilor s-ar întîlni, constrîngerea ar fi lipsită de sens. Problema care se pune constă în faptul că o societate a proprietății private determină în mod continuu divergențe, antagonisme și prin aceasta generează mereu constrîngere, oprimare. Într-o asemenea societate ne putem aștepta să găsim cristalizate și instrumente speciale



psihologice și socio-culturale prin care constrângerea să se realizeze, mai precis, vom avea dispozitive culturale înalt elaborate prin intermediul cărora constrângerea se manifestă. Putem vorbi în acest sens de o cultură a constrângerii, adică de o cultură care, printre altele, se caracterizează prin existența mijloacelor de supunere a celorlalți și prin instituționalizarea lor. Faptul că societățile cu proprietate privată au dezvoltat culturi ale constrângerii este deasupra oricărei îndoieli. Nu mai avem nevoie de argumente teoretice sau empirice. Desigur că în unele societăți constrângerea ia forme explicite, brutale, ca de exemplu, în societatea de tip sclavagist sau feudal. În aceste societăți se pot identifica cu ușurință *complexe culturale* de constrângere și dominare înalt elaborate (exemplu, modelele culturale formate în jurul relației dintre stăpîn și supus, iar acceptarea dominației, „ascultarea”, „supunerea”, sînt larg răspîndite în cultură). Ele indică o relație de constrângere explicită, exercitată prin mecanisme directe. În mare măsură, societatea capitalistă a renunțat la asemenea mecanisme pentru că dominația este asigurată în forme mai subtile dar totodată și mai eficiente: vînzarea forței de muncă, sistemul politic democratic care asigură în ultimă instanță exercitarea puterii de către clasa dominantă. Din această cauză, deseori, modelele culturale tradiționale ale constrângerii au dispărut rămînînd doar forme mai subtile, mai rafinate. Nu ne propunem să insistăm asupra acestora aici. Există multe studii pe aceste probleme realizate atît de către cercetători marxisti cît și nemarxisti, critici ai societății capitaliste. Pentru cele din urmă, unul din exemplele tipice este lucrarea lui H. Marcuse, *Omul unidimensional*, în care sînt analizate mecanismele extrem de subtile utilizate de societatea capitalistă contemporană pentru constrângerea individului, dîndu-i, totodată, impresia de libertate. Ideea lui Marcuse, care s-a bucurat de o largă acceptare, este aceea că manipularea a devenit forma tipică a constrângerii în societatea capitalistă modernă.

Se pune adesea însă următoarea întrebare: Nu cumva constrângerea reprezintă o caracteristică necesară vieții sociale, indiferent de sistemul social, chiar dacă în anumite tipuri de organizări ea poate ajunge la dimensiuni exagerate, „patologice”? Cu alte cuvinte nu se poate considera

că însăși viața în societate impune în mod inevitabil unele limitări ale libertății individuale? Această întrebare este pertinentă în contextul preocupărilor pentru elaborarea unei culturi a libertății. La ea se poate formula fie un răspuns teoretic — încercarea de a demonstra rațional posibilitatea sau imposibilitatea construirii unor structuri de organizare socială din care constrângerea să fie exclusă, fie unul empiric — căutarea unor cazuri de societăți sau sfere ale vieții sociale în care conviețuirea pe baza acțiunii cooperatoare, „împreună”, să se realizeze prin instrumente culturale opuse constrângerii.

Marx dădea un răspuns teoretic aducînd argumente pentru ideea că o societate comunistă va fi o societate care se sprijină pe alte mecanisme integratoare decît cele ale constrângerii. Coerciția, oprimarea nu-și mai găseau locul în raționamentul său. Nu obligația exterioară va regla comportamentul din punctul de vedere al societății ci conștiința individuală. În această teză își află sursa concepția marxistă despre rolul conștiinței în apariția și funcționarea societății comuniste. Locul mecanismelor sociale de constrângere este luat de conștiința liberă a indivizilor care-și interiorizează necesitatea socială concordantă cu progresul. Nu este vorba însă de acceptarea de „bunăvoie” a constrângerii, ci de o nouă organizare socială în care interesele individuale devin convergente pînă la coincidență cu cele sociale. Societatea comunistă nu va înlocui deci constrângerea exterioară cu una interioară, cu o autoconstrângere, așa cum susțin unii critici ai săi, ci va ști să îndeplinească necesitățile individuale cu cele sociale, colective, depășind opoziția dintre individ și comunitate. Datorită faptului că noua societate comunistă nu există decît ca proiect cineva s-ar putea îndoi de posibilitățile găsirii unei asemenea soluții practice de organizare. Societatea socialistă contemporană, ca etapă de trecere spre comunism, este însă aici o mărturie foarte importantă. Ea ne oferă un cîmp vast de experiență în care se prefigurează cu claritate forme sociale și culturale ce fac posibilă convergența totală dintre individ și colectivitate, deschizînd o nouă cale pentru construirea unei societăți libere în acord cu toate aspirațiile indivizilor.

Vom lua un exemplu care vizează un aspect critic al organizării sociale de tip capitalist: formele conducerii so-

cietății. În capitolul precedent am analizat felul în care modelul participativ al conducerii societății, promovat în mod explicit, larg, în societatea noastră socialistă este, prin el însuși, capabil a impune o nouă raportare a individului la colectivitate. În acest capitol vom încerca să scoatem în evidență potențele sale mai importante în constituirea unei culturi a libertății.

Modelul ales de organizare și conducere a societății nu trebuie evaluat numai prin calitatea deciziilor luate, dar și prin multiplele sale consecințe asupra vieții întregii colectivități. Pe baza acumulărilor realizate în ultimul timp în diferite domenii de cercetare, ne considerăm îndreptățiți să emitem ipoteza că modelul de conducere a societății este un factor determinant al orientării culturale fundamentale a colectivității.

Sistemele sociale neparticipative, indiferent de tipurile structurale și de motivațiile lor ideologice, generează la nivelul colectivității o „cultură a pasivității”. Soluțiile propuse de către forurile decizionale sînt acceptate în virtutea unei legitimări oarecare (dreptul de a decide datorită proprietății sau a „științificității” în proiectul tehnocrat). Marea masă a colectivității nu are deci o atitudine activă, nu prezintă inițiativă, ci ea se comportă doar ca simplu executant. Execuția înseamnă de fapt singura formă de participare socială a celor mai mulți membri ai colectivității. Valorile stimulate sînt disciplina în sens de acceptare, de supunere, conștiinciozitatea, ascultarea, neamestecul în treburile celorlalți.

Modelele participative au și un cadru cultural favorabil contribuției active, participării reale. Valorile accentuate sînt: interes pentru problemele generale, căutarea unor soluții necesare perfecționării vieții colective, inițiativă și responsabilitate.

Cele două tipuri de cultură, cultura participării și cultura oprimării, pasivității, au drept consecință o diferență de orientări cu multiple implicații. Dacă prima este caracterizată printr-o *orientare profund socială*, cea din urmă are ca specific o *orientare individualistă*. Desigur că această asociere a unei conduceri neparticipative cu o orientare culturală individualistă și a unui model participativ cu o orientare cultural-socială trebuie considerată

doar ca o ipoteză care merită a fi testată. Aici vom căuta să aducem cîteva argumente în sprijinul ei.

Să începem cu analiza culturii pasivității. Aici organizarea socială solicită pe individ doar în calitate de simplu executant. Energiile umane, interesele, tendințele active de afirmare și realizare rămase neutilizate în activitățile sociale se canalizează spre sfera vieții individuale, în preocupări strict personale. Consumerismul atît de caracteristic culturii occidentale își poate găsi probabil aici unul dintre factorii săi determinanți. Tinde să se constituie o dihotomie între morală și satisfacție. Morala este imperiul datoriei, al achitării obligațiilor față de societate, al muncii ca simplă execuție, cu puține sau deloc aderențe umane. Apare fenomenul tipic de înstrăinare al individului în muncă. Adevărata viață umană începe dincolo de limitele activităților sociale. Aici își are sursa adevărata satisfacție umană.

Cultura participării are ca un atribut esențial *orientarea sa profund socială*. Interesul pentru problemele dezvoltării sociale, angajarea activă, fermă, la soluționarea lor, semnifică o sferă importantă a vieții, generatoare ea însăși de bucurii, de satisfacție. În acțiunile sociale, omul își poate găsi oportunități de afirmare și realizare deplină a energiilor, a pasiunilor, a intereselor, a aspirațiilor. În acest sens, Marx argumenta că într-o societate de tip comunist, munca, în calitatea sa de principală activitate socială, va prilejui o angajare plenară a omului creator, constituind un domeniu esențial al realizării umane libere. Astfel, omul se va manifesta din plin ca o ființă generică, socială. Nu înseamnă însă că o asemenea orientare inhibă viața personală. Participarea socială se îmbină armonios cu viața personală, completînd sfera în care omul se simte „el însuși” și degrevînd-o totodată de necesitatea de a oferi compensații pentru sfera constrîngătoare a activităților sociale.

Cultura participării are astfel importante funcții social-umane. Ea integrează individul în colectivitate, îl ajută să înțeleagă necesitățile acesteia, să raporteze interesele sale personale la cele ale colectivității pînă la o identificare a lor. Ea îi motivează acțiunile pe care le are de îndeplinit în plan social. De asemenea, ea reprezintă un mecanism politic constructiv de armonizare a intereselor

diferitelor grupuri sociale, profesionale în cadrul colectivității. Cerințele personale își pierd în procesul participării lipsa de comunicație și opoziție integrându-se adecvat în interesele generale, colective. Diferența dintre activitatea socială necesară și satisfacțiile personale nu mai este netă întrucât participarea socială însăși este de natură a asigura condițiile împlinirii unei largi game de aspirații (ca cea de contacte umane pozitive, de realizare a capacităților creatoare și a talentelor individuale printr-o activitate umană cu sens, cu semnificație socială.) Astfel participarea socială constituie atât prilej de împlinire a datoriei morale cât și de afirmare a personalității individuale. Ipoteza noastră avansează deci ideea că amplificarea caracterului participativ al conducerii sociale reprezintă o soluție la „patologia consumerismului“.

În societățile bazate pe proprietatea privată, principalul „câmp“ al constrângerii, al lipsei de libertate îl constituie sfera muncii. Aici, pentru a determina pe membrii colectivității să realizeze o serie de activități dictate de interesul unui grup restrâns, privilegiat, se utilizează adesea pe lângă constrângerea deschisă sau în locul acesteia o gamă largă de mijloace, care pot lua chiar forma stimulentele, începînd cu cointeresarea economică și sfîrșind cu prestigiul și aprecierea socială. Desigur că asemenea mijloace sînt mult mai eficiente decît constrângerea directă, nemijlocită. Lenin remarcă în termeni sugestivi o astfel de modificare în societatea capitalistă afirmînd că ea nu se mai bazează pe „disciplina bîtei ci pe disciplina foamei“. Folosirea unui asemenea mecanism social are însă consecințe directe și imediate pentru libertatea individului. Întîlnim aici un alt sens al înstrăinării umane formulate de către Marx. Are loc o răsturnare a semnificației unui element fundamental în viața omului. Munca, în mod esențial, în loc de a fi un mijloc firesc de manifestare umană, una dintre modalitățile prin care omul se exprimă și se regăsește ca om și prin care deci își realizează libertatea, devine un simplu instrument de obținere a mijloacelor pentru satisfacerea altor necesități. Acest mecanism este responsabil de înstrăinarea muncii, de ceea ce la Marx apare ca fiind o transformare a sferei muncii dintr-o activitate a afirmării libere a omului într-o sferă a constrângerii. În *Manuscrise economico-filozofice*, Marx exprima clar că

doar în aceste condiții munca devine una dintre formele esențiale ale constrângerii, ale nelibertății. Faptul că întreaga cultură generată de proprietatea privată a statuat sfera muncii ca un domeniu al nelibertății și eliberarea de muncă ca mijloc important al obținerii libertății individuale, ilustrează nu o situație de principiu ci acest caz particular. Se produce în acest fel o anumită orientare specifică a aspirației către libertate, care exprimă tocmai acest proces de înstrăinare. În acest context este relevantă analiza pe care antropoloaga americană Dorothy Lee<sup>6</sup> o face sensului termenului de libertate în cultura americană. Ea constată că în limbajul curent, termenul de libertate are mai mult un sens negativ; el se referă la faptul că cineva, într-o situație sau alta, nu trebuie să facă „ceea ce are de făcut“. *Timpul liber* este astfel un timp în care omul este scutit de mulțimea cerințelor exterioare care impun diferite tipuri de activități. Este perioada care rămîne după ce omul a făcut ceea ce este obligat, constrîns, determinat prin diferite presiuni. Astfel, toate activitățile pozitive care într-un fel sau altul exprimă un răspuns individual la o cerință socială par a fi trecute în sfera nelibertății, iar libertatea se referă la un domeniu și la un timp nestructurat în care nu există un conținut pozitiv propriu-zis. Acest mod de a gândi, care nu este specific doar culturii americane, reflectă în fapt considerarea activităților sociale ca sferă a non libertății. Munca este în acest context o manifestare de constrîngere nu numai în sensul că ar fi pentru altul (munca exploatată) dar și în accepția că e o activitate impusă din afară care nu e făcută de dragul ei ci pentru consecințele care urmează exercitării sale. Una din condițiile depășirii complete a înstrăinării în concepția lui Marx era tocmai o asemenea schimbare a mecanismului cultural care asigură desfășurarea activității sociale necesare. În societatea comunistă, prevedea Marx, alte instrumente socio-culturale vor funcționa. În primul rînd consumul nu va mai fi dependent de muncă. În societatea socialistă, ca etapă de trecere spre comunism, încă acest mecanism se menține. Repartiția se face într-o importantă măsură, dar nici decum

<sup>6</sup> Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, A Spectrum Book, Prentice-Hall, Inc. 1959.



exclusiv, așa cum apare în unele interpretări simplificatoare, după cantitatea și calitatea muncii. În comunism, repartitia se va face după necesități, încetînd a mai fi un instrument de obținere a performanțelor sociale. Munca va deveni ea însăși o necesitate în sensul că va fi făcută în mod nemijlocit în vederea satisfacerii unor cerințe de ordin social și va prilejui o exercitare liberă a capacităților creatoare și novatoare ale omului.

#### UN TEST INDIRECT AL IPOTEZEI MARXISTE

Mulți critici ai teoriei marxiste a societății au învinuit-o de utopism. Teoria alienării și a dezalienării, teoria societății comuniste ca societate liberă în care mecanismele constrîngerii vor fi complet eliminate, în care va exista o armonioasă și firească împletire a intereselor personale cu cele colective, sînt în ele însele frumoase, dar sînt cu adevărat posibile? se întrebă acești critici. Asemenea poziții nu au nimic comun cu știința, după părerea lor. Ele apar ca simple proiectări ale unor aspirații, idealuri despre a căror realizare nu putem fi siguri, raționează aceștia în continuare.

De pe pozițiile experienței umane generată de societățile bazate pe proprietate privată, teoria lui Marx referitoare la modelul societății viitoare comuniste apare uneori, e drept, mai mult un vis decît o realitate. Există însă și unele posibilități de testare empirică a acestei teorii. Nu directă, întrucît societăți, în accepția modelului comunist prefigurată de clasicii marxismului nu există încă. Cu toate acestea, societatea socialistă aflată în faza sa de desăvîrșire, de maturitate reprezintă un fundament consolidat. Ea prefigurează imaginea societății viitoare deși potențele sale nu sînt pe deplin realizate, mai ales sub aspect cultural și subiectiv (avem aici în vedere problemele complexe legate de formarea unei conștiințe comuniste). Realizările pe multiple planuri ale societății socialiste prezente oferă însă un suport practic pentru corectitudinea previziunilor teoriei marxiste. Dezvoltarea sa în viitor va constitui un criteriu temeinic pentru verificarea acesteia. Acest aspect este des discutat în literatura filozofică marxistă, poate însă nu într-o manieră suficient de aprofun-

dată din punctul de vedere al cercetărilor sale empirice. În această parte a lucrării vom folosi un alt tip de evidență empirică.

Teoria marxistă face nu numai o *predicție* asupra unor forme sociale viitoare, dar și o *retrodicție* în legătură cu o serie de fenomene sociale care s-au desfășurat, au existat. Analizînd societatea contemporană lui, Marx pune în evidență faptul că o mulțime de manifestări sociale și umane pe care teoriile burgheze le considerau a fi asociate unei naturi umane în general, erau de fapt produse ale unei organizări sociale bine determinate, bazată pe proprietate privată asupra mijloacelor de producție. De aici concluzia că în acele societăți fondate pe o proprietate comună asupra mijloacelor de producție, alte mecanisme socio-culturale funcționează. Asemenea societăți, în afară de societatea comunistă care este mai mult o organizare socială a viitorului, au existat în comuna primitivă și există și în prezent sub denumirea cunoscută în antropologia culturală de „societăți arhaice”. În perioada în care Marx își elaborează teoria sa asupra vieții sociale, cunoștințele despre aceste societăți erau extrem de reduse și nesistematice, iar cele existente erau deseori viciate de incapacitatea europenilor de a le înțelege. Într-un fel deci, societățile arhaice, lipsite de proprietate privată, bazate pe relații egalitare, de cooperare, ajutor între membrii colectivității pot fi considerate ca o posibilitate de testare a teoriei lui Marx. Întrebarea care se ridică în acest sens este: se găsesc în societățile actuale arhaice elemente ale înstrăinării similare cu cele din societățile capitaliste moderne sau dimpotrivă sînt caracterizate prin forme, chiar dacă embrionare, insuficient dezvoltate, care conturează imaginea unei organizări sociale proprii și a unei culturi a libertății?

În teoria marxistă există cîteva teze fundamentale, e drept doar schițate, care ar putea constitui un punct de plecare. Am invocat în această direcție o cunoscută teză a lui Engels din lucrarea sa *Anti-Dühring*. Referindu-se la căile specifice ale progresului social-uman, Engels semnală caracterul său complex, contradictoriu. Pe măsură ce omul își dobîndește libertatea sa față de natură prin dezvoltarea cunoașterii, a tehnologiei, el devine progresiv tot mai dependent și dominat de forțele sociale, aprecia

Engels<sup>7</sup>. Spunînd aceasta Engels avea în vedere în primul rînd trecerea de la societatea comunei primitive bazată pe relații de cooperare și ajutor reciproc la societățile cu proprietate privată și relații de exploatare, de dominare. După părerea noastră, Engels considera că o asemenea trecere implică în relațiile dintre oameni, în raporturile dintre om și colectivitate, un anumit regres în ceea ce privește gradul de libertate. Astfel, o cultură a colaborării și egalității umane, oricît de primitivă ar fi fost ea, este înlocuită de o alta centrată pe asuprire, dominare a omului de către om.

O analiză sistematică a societăților arhaice din perspectiva cristalizării unei culturi a libertății nu a fost încă suficient explorată de către antropologia culturală. Există doar studii disparate și puține la număr în această direcție. Astfel, în acest cadru se înscriu preocupările explicite ale antropologului cultural american Dorothy Lee. Ea ne oferă o probă empirică a modului în care sînt organizate o serie de comunități primitive, arhaice, în care se poate vorbi de o cultură a libertății. Argumentele și cazurile concrete aduse în discuție de D. Lee pot reprezenta tocmai testul empiric de care vorbeam. Din propria sa experiență de cercetare, precum și din observațiile și concluziile altor antropologi culturali, D. Lee încheagă imaginea unor comunități în care constrîngerea este exclusă în mod structural. Aici se desprinde un argument puternic în favoarea tezei marxiste subliniate mai sus: lipsa de libertate, constrîngerea este asociată cu proprietatea privată, pe cîtă vreme o cultură a libertății este rezultat firesc al acelor forme sociale de organizare fondate pe proprietate comună, colectivă. De aceea vom utiliza lucrarea sa *Libertate și cultură* ca un „martor“ științific în analiza noastră. Problema pe care D. Lee și-o pune direct este tocmai de acest tip: este posibilă o societate și o cultură care să nu mai fie fondată pe constrîngere ci doar pe participarea liberă a indivizilor? Și dacă există, reușește o astfel de societate să asigure coeziunea socială a membrilor colectivității și interiorizarea intereselor comune?

Interesant este faptul că pe baza cercetării unor structuri sociale de tip arhaic, a unor observații pertinente care se desprind de aici, ea ajunge la un răspuns pozitiv în privința întrebărilor puse mai sus. Vom reda cîteva fapte invocate de D. Lee în acest sens. Organizarea și structurarea comunităților indienilor wintu reprezintă un model de cultură a libertății care funcționează numai pe baza angajării responsabile a fiecărui membru al colectivității la activitățile comune necesare vieții lor, fără a cunoaște forme de constrîngere sau de impunere. Chiar în relațiile părinți-copii, în care tradițional constrîngerea era implicată, în cazul colectivității indienilor wintu alte elemente culturale îi iau locul în educația copiilor. Astfel, copilul nu „se supune“ părinților, nu cere permisiunea, „voia“ acestora de a face un lucru sau altul și la rîndul lor nici părinții nu încearcă să impună copiilor propria lor părere, să ceară copiilor ascultare. Fiecare act din comportamentul membrilor familiei are o anumită semnificație în raport numai cu contribuția adusă la viața colectivității. De aceea, cînd, de exemplu, un copil își întreabă mama wintu „pot să fac acest lucru“, întrebarea nu semnifică sensul din cultura europeană echivalent cu „îmi dai voie“ sau „îmi permiți să fac ceva“, ci este asociată cu posibilitatea realizării acțiunii. Posibilitatea are aici o dublă sursă: una naturală și una socială — obiceiul, tradiția, norma socială. În acest caz, părintele nu are rolul de a controla și dirija comportamentul copiilor ci doar de a furniza informațiile în legătură cu posibilitatea reală, naturală sau socială. Aceste caracteristici ale culturii wintu se exprimă clar pînă și în structura înăși a limbii. Astfel, multe expresii din limbile contemporane, care, prin logica lor internă, exprimă într-o formă sau alta relația de constrîngere, au aici echivalente în ideea ce sugerează cooperare bazată pe egalitatea și autonomia subiecților implicați. Așa de pildă, o mamă wintu nu spune „am luat copilul cu mine la apă“, ci „am mers cu copilul meu la apă“; sau un wintu nu se va exprima niciodată „șeful conduce oamenii“, ci „șeful stă cu oamenii“<sup>8</sup>. D. Lee subliniază astfel faptul că structura limbii wintu exprimă relația dintre subiecți și orice altceva,

<sup>7</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, op. cit.

<sup>8</sup> Dorothy Lee, op. cit., p. 6—8.

persoană sau lucru, pentru care au respect impus nu de forme ale coercițiunii ci de cele ale cooperării și întrajutorării. Structura lingvistică „a trăi cu” este folosită ori de câte ori engleza folosește expresia „a avea”. De aceea, nu este de mirare că un bărbat wintu preferă să spună „eu trăiesc cu arcul și săgețile mele”. Margaret Mead și Gr. Baetson, analizând o populație balineză, constată aceeași lipsă a unor dispozitive culturale ale constrângerii.

De multe ori, în mentalitatea actuală, lipsa de constrângere e asociată cu ideea de *permisivitate*. Se poate observa însă că permisivitatea reprezintă o categorie conținută în structura relației de constrângere. În loc ca x să impună lui y, x nu-i impune, îi *permite* deci să facă ceea ce vrea. Permisivitatea este deci în acest caz ea însăși o formă negativă a constrângerii, este abținerea de la constrângerea într-o situație în principiu constrângătoare. Din această cauză, nu putem considera că o cultură alternativă culturii constrângerii este o cultură permisivă. Constrângerii nu i se poate opune haosul, anarhia, permisivitatea fără limite. O cultură a libertății va fi o cultură care realizează ordinea necesară oricărei conviețuirii și cooperării. Această teză este susținută de însăși cazul culturilor amintite. Comunitățile arhaice despre care D. Lee și alți antropologi vorbesc nu se caracterizează prin dezordine socială, anarhie ci dimpotrivă printr-o înaltă ordine socială probând posibilitatea empirică a unei culturi a libertății în sensul restrâns al discuției din acest paragraf. Este vorba de o cultură care îmbină ordinea socială cu autonomia individuală și decizia liberă de constrângeri exterioare. Astfel, pentru balinezii descriși de Mead și Baetson, comportamentul individual este reglat de un sistem complex de modele comportamentale, de reguli bine stabilite de colectivitate. Fiecare știe ce are de făcut, care este rolul său într-o împrejurare sau alta. Nimeni nu-i impune însă cuiva respectarea, realizarea acestor cerințe. Ele sînt respectate din propria convingere. Interesant e faptul că, datorită numărului imens de reguli, de procedee formulate pentru comportament în diferite situații, a apărut necesitatea unor funcții sociale specializate de „reamintitori” („*aide memoire*”). Aceștia nu impun nimănui

o anumită conduită ci doar au funcția unei simple „*memorii colective*”.

Să luăm un alt caz analizat de D. Lee : indienii navaho. Există unele situații în care un individ nu știe cu claritate cum ar trebui să acționeze. În acele momente el se poate adresa persoanei investite cu autoritate. Aceasta nu are însă nimic constrîngător. Persoana respectivă nu va spune „tu trebuie să faci așa pentru că eu îți ordon” ci „după cum văd eu lucrurile ar merita să se acționeze astfel”. O asemenea autoritate este conferită de o experiență de viață mai bogată, eventual de capacități intelectuale mai largi, iar nu de poziția socială, de puterea coercitivă asociată acesteia. „Este de fapt tipul de autoritate pe care-l are un dicționar pentru vorbitor sau Einstein pentru un om de știință”<sup>9</sup>. Interacțiunea în acest context generează uniformitatea și ordinea necesară dar nu prin comandă, prin decizie individuală impusă ci prin structura și organizarea colectivă constituită și acceptată. K. Kluckhohn a observat o situație tipică din acest punct de vedere la populația navaho. Cînd indienii din aceste colectivități au fost antrenați la o serie de activități de către populația albă, nici unul dintre ei, oricît de capabili ar fi fost nu a acceptat să ocupe poziția de șef pentru că în concepția lor este „indecent”, ca un singur individ să încerce să ia decizie pentru întregul grup<sup>10</sup>.

Această situație apare clar exprimată nu numai în relațiile interpersonale dar și în raporturile dintre indivizi și regulile colectivității sau chiar tabu-urile acesteia. Individul acceptă din exterior doar „ghidări” ale comportamentului său, dar nicidecum „comenzi”. De aceea, de exemplu, în rîndul populației navaho nu există sentimentul vinovăției, nici chiar în raport cu divinitatea. Dacă cineva a încălcat un „tabu” el nu este *vinovat*, ci se poate aștepta la consecințe negative care decurg din însăși actul său. Rareori un navaho spune „eu m-am supus părinților mei”, el preferă formula : „eu am urmat sfatul părinților mei”. O mamă care manifestă agresivitate față de copii, care-i ceartă, e dezaprobată public.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



Dacă mergem cu analiza în adîncimea acestor mecanisme culturale putem observa că ele sînt sprijinite pe un respect profund față de ființa umană. Se acceptă că fiecare este capabil să învețe din propria sa experiență, să-și dirijeze conduita în funcție de cunoștințele care le are despre consecințele posibile asupra sa și asupra celorlalți, a acțiunilor întreprinse, că fiecare este responsabil de acatele sale. De aceea chiar educația copiilor e concepută ca un sprijin acordat acestora de a înțelege realitatea și de a-și forma convingeri, de a-și asuma responsabilități fără a se considera că e nevoie de vreo constrîngere oarecare. Chiar și copiii foarte mici își au responsabilitățile lor. D. Lee povestește un caz amuzant pentru cercetătorul antropolog în legătură cu o asemenea atitudine de respect față de personalitatea copilului. Cercetătorul antropolog a observat că un copil navaho de un an și jumătate era deranjat de părul lung care-i intra în ochi. O întrebă pe mama acestuia care, dealtfel, manifesta o dragoste și o grijă deosebită față de copil, de ce nu-i taie părul. Răspunsul a fost prompt: pentru că nu și-a manifestat încă dorința copilul.

Aceleași mecanisme non-constrîngătoare sînt eficace și în sfera muncii.

Societățile bazate pe proprietate privată au inventat o gamă largă de mijloace de constrîngere, începînd cu cele mai primitive (forța fizică opresivă) și sfîrșind cu cele mai subtile, rafinate (stimulente materiale și chiar morale, spiritul de concurență etc.). Există multe comunități arhaice în care activitățile sociale necesare sînt realizate de către indivizi pe baza plăcerii, a satisfacției în sine, lipsind orice mijloace de constrîngere. Aici se înscriu și culturile amintite ale indienilor navaho din Arizona și Mexic. Activitatea responsabilă, chiar munca grea și periculoasă, reprezintă pentru indieni un mod natural de manifestare, calea firească prin care se obține bunăstarea pentru ei și pentru comunitate. Din această cauză, antropologii au fost surprinși a nu găsi aici complexele culturale specifice stimulării exterioare a performanței. În educația indienilor navaho nu există formularea succesului ca ideal. Succesul nu aduce nici o răsplată pentru muncă și pentru performanță. Nimeni nu se așteaptă să

fie lăudat pentru că a muncit mai bine, că a reușit, dar nici muștrat pentru că nu a reușit.

Richard Brand studiînd etica comunităților hopi a constatat că în mentalitatea acestora, a fi sărac, a fi neîndemînic, a nu reuși, nu înseamnă o rușine. Profesorii, de exemplu, în școlile în care învățau copiii hopi au observat că aceștia manifestau un profund disconfort psihologic, mergînd pînă la plîns cînd erau lăudați în public. Factorul disturbator în acest sistem cultural pare a fi deci evaluarea comparativă și ca o consecință imediată a acesteia diferențierea valorică dintre oameni, fapt ce contravine ideii că omul este o valoare în sine, o ființă unică. Din această cauză indienii hopi nu compară realizările lor și nici importanța muncii depuse. Copiii nu pot fi în nici un chip convinși să aibă sentimente competitive în școală sau în jocurile sportive. Astfel profesorul de sport dintr-o asemenea școală relatează că indienii hopi au învățat cu multă plăcere și ușurință să joace baschet dar nu au putut fi învățați să țină scorul. Le plăcea să joace fără a ști cine este cîștigătorul. Satisfacția provenea din structura însăși a jocului, din faptul că fiecare căuta să-și îndeplinească cît mai bine rolul aici iar nu din posibilitatea eventuală a succesului.

Ideea care funcționează ca o axiomă în aceste culturi este aceea că nimeni nu se poate respecta pe el însuși dacă nu respectă pe ceilalți. Așa se explică de ce antropologii sînt adesea uimiți de ordinea perfectă în care activitățile comune se realizează în multe comunități arhaice în afara oricărei relații de constrîngere sau comandă.

Concluzia unei asemenea analize este că una dintre caracteristicile pe care o cultură a libertății trebuie să le prezinte este schimbarea fundamentală a modalității prin care activitățile sociale necesare sînt realizate. Utilizarea constrîngătoare a forței de orice fel este un mecanism al non-libertății. Doar în măsura în care o cultură reușește să obțină o participare individuală eficientă venită din asumarea sinceră a responsabilității, ea poate crea un spațiu larg libertății umane, eliminînd în acest fel importante surse sociale și culturale ale tensiunii și insatisfacției.

Sociologul vest-german Dahrendorf considera într-un studiu că inegalitatea provine dintr-un mecanism specific al comunității umane. Oamenii, spunea el, sînt egali în

fața legii, ei devin însă inegali după aplicarea ei. El avea în vedere tocmai problema discutată aici. Inegalitatea este utilizată ca mijloc esențial de obținere a performanței, a concurenței. Dacă toți ar fi egali din toate punctele de vedere (al condițiilor materiale și social-morale) nu ar mai exista nici un stimulent exterior pentru concurență. Și cum în mod natural performanțele sînt diferite, inegale, și oamenii sînt inegali<sup>11</sup>. Problema care poate fi formulată în contextul antropologiei culturale este însă dacă o asemenea structură e inevitabilă. Cazurile amintite mai înainte indică un răspuns negativ. Putem, de aceea, ajunge la ideea care ni se pare esențială: *adevărată libertate este direct proporțională cu egalitatea*. Numai în condițiile în care eliminarea tuturor mecanismelor socio-culturale de producere a inegalității vor fi îndepărtate, putem vorbi de realizarea deplină a libertății. Omul se poate simți liber doar în cadrul unei colectivități în care fiecare individ e considerat ca o valoare supremă, prin însăși existența sa, egalitatea fiind o consecință necesară aici.

Trecerea societății spre o cultură a libertății privită ca un proces în cursul căruia sînt acumulate progresiv elemente esențiale ale unor profunde transformări, justifică teza marxistă a necesității unei etape intermediare între o societate fundată pe proprietatea privată și o societate comunistă. Într-un fel, analizele antropologiei culturale amintite confirmă intuiția genială a lui Marx că societatea comunistă prezintă unele similarități structurale, dar pe un plan superior, cu societățile arhaice bazate pe proprietatea comună. Din această cauză, studiile privind societățile arhaice au o valoare nu numai de cunoaștere istorică ci ele pot fi considerate și ca o sursă prețioasă în vastul program de cristalizare și elaborare a formelor socio-culturale ale libertății.

Lipsa de constrîngere reprezintă o condiție absolut necesară pentru ca o activitate oarecare să fie satisfăcătoare, să constituie, cu alte cuvinte, ea însăși, o sursă de realizare umană. Este evident că, în orice formă, constrîngerea are, prin ea însăși, un efect înstrăinant, dezumanizator. Pen-

tru ca o activitate să devină deci umană, să reprezinte un joc liber al forțelor umane, trebuie să prezinte prin ea însăși o serie de caracteristici. Nu numai că nu trebuie să contravină necesităților și valorilor umane, să nu fie excesiv de obositoare, dificilă fizic, generatoare de tensiuni psihologice, periculoasă pentru sănătatea omului, dar, totodată, trebuie să dea posibilitatea realizării aspirațiilor umane. Astfel, dacă luăm exemplul muncii, activitate prin excelență socială de creare a bunurilor materiale și spirituale necesare societății, pentru ca ea să devină un spațiu al manifestării libere, trebuie să dea posibilitatea realizării umane depline: valorificarea capacităților și talentelor individuale, a dezvoltării fundamentale a personalității. Marx întuise faptul că una din cerințele stringente este aceea a unei activități în sine stimulativă, creatoare, care să solicite imaginația, inovația, creația etc. Putem în acest punct al analizei noastre să formulăm lapidar caracteristicile pe care o activitate socială, oricare ar fi ea, trebuie să le îndeplinească pentru a se transforma într-un cadru al manifestării libere pentru ființa umană:

a. *Să aibă un sens social nemijlocit*, să fie deci orientată către satisfacerea directă a necesităților colectivității, putînd deci genera sentimentul în sine satisfăcător al unei contribuții la bunăstarea colectivă. Numai pe o asemenea bază se poate constitui un mecanism suficient de eficient pentru a susține înalte performanțe de tipul responsabilității liber asumate;

b. *să fie lipsită de orice tip de constrîngere sau condiționare exterioară*, conștiința individului fiind o garanție suficientă pentru performanțe ridicate;

c. *să fie în sine o activitate satisfăcătoare uman*, stimulativă, capabilă să ofere realizări individuale, să ducă la dezvoltarea plenară a personalității.

Proiectul marxist de umanizare a muncii în perspectiva societății comuniste are în vedere toate aceste dimensiuni.

Este semnificativ faptul că discuțiile actuale de psihologie, sociologie, antropologie din țările capitaliste dezvoltate, în legătură cu umanizarea muncii, tind să se orienteze de asemenea către aceste caracteristici. Pe de o parte, apare preocuparea pentru găsirea unor posibilități care să transforme munca într-o activitate cu semnificație socială cît mai nemijlocită, iar pe de altă parte, perfec-

<sup>11</sup> Rolf Dahrendorf, *On the Origin of Inequality Among Man*, în vol. *The Logic of Social Hierarchies*, E. O. Laumaner, P. M. Siegal, R. W. Hodge, Markham Publishing Company, Chicago, 1970.

ționarea calităților umane ale muncii în sine, transformarea acesteia într-o activitate plăcută, stimulatorie pentru individ. Desigur, problema care se pune în legătură cu aceste orientări este aceea a posibilităților realizării unui asemenea obiectiv în cadrul unor structuri sociale de tip capitalist. Formularea însă ca atare a obiectivului este deosebit de semnificativă pentru tendințele socio-culturale contemporane. Interesant e faptul că în unele țări dezvoltate economic pare să se prefigureze un proces rapid de dezvoltare a stimulentei economice pentru obținerea unor performanțe înalte. Condiționarea externă de tip economic va deveni probabil în viitor tot atât de anacronică pe cât este în cultura actuală folosirea forței.

În Programul P.C.R. de dezvoltare a societății socialiste multilateral dezvoltate, această idee este clar prefigurată. E drept că în etapa actuală cointeresarea economică reprezintă încă un stimulent important în antrenarea unei participări sociale active. Se subliniază însă caracterul de „trecere” al acesteia, necesitatea utilizării concomitente a unor factori motivaționali specifici societății socialiste: înaltul nivel de conștiință și responsabilitate, în primul rând. Caracteristica atitudinii socialiste față de muncă este dată tocmai de predominarea motivației ei sociale, de considerarea acesteia ca o contribuție individuală la satisfacerea necesităților colective.

#### CULTURA LIBERTAȚII CA INSTRUMENT AL DEPAȘIRII SUBDEZVOLTĂRII. DE LA „CULTURA TĂCERII” LA CULTURA LIBERTAȚII

Analiza societăților capitaliste dezvoltate a pus în evidență existența a două culturi în cadrul aceleiași societăți: o cultură generată de clasa dominantă, centrată pe oprimare, exploatare, lipsită de libertate și o cultură revoluționară, a refuzului oprăririi, a luptei pentru dreptate, egalitate, libertate. Aceasta din urmă însă nu este încă (și nici nu poate fi) o cultură a libertății. Ea este mai degrabă o cultură a eliberării. De-abia revoluția socialistă deschide calea reală constituirii unei societăți libere și, complementar, a unei culturi a libertății.

Epoca contemporană a adus o nouă ipostază a procesului de eliberare socială, culturală și umană: *eliberarea de sub dominația colonială*. În acest caz lupta eliberatoare exprimă nu numai aspirațiile unei clase ci ale unei întregi comunități. Prin noutatea și originalitatea sa, procesul de eliberare a fostelor colonii este de natură a aduce o nouă lumină în înțelegerea dialecticii profunde a constituirii culturii libertății. Acesta este motivul pentru care l-am ales ca pe un exemplu relevant în analiza noastră. Cultura oprăririi și cultura libertății apar aici în modalități distincte. Și în acest caz studiile sistematice sînt încă rare, departe de a oferi o imagine articulată a procesului. De aceea am considerat ca potrivită pentru analiza noastră teoria filozofului și pedagogului Paulo Freire<sup>12</sup> (unul dintre gînditorii născuți în așa-zisa lume a treia), teorie de largă inspirație marxistă cu privire la procesul genezei unei noi culturi a libertății în țările subdezvoltate care pășesc pe calea progresului social, economic, politic și cultural.

Dominarea și oprăririi nu se manifestă numai în interiorul unei comunități ci și în relațiile dintre comunități. Sistemul colonial tradițional cît și formele mai noi și mai subtile ale neocolonialismului au produs un tip special de cultură a dominării, a neparticipării la nivelul unor întregi comunități.

Procesul de eliberare națională, de desprindere a popoarelor din robia colonială, în linii generale este aproape încheiat. Problemele generate de colonialism nu au fost însă rezolvate. Consecințele lui se mai mențin și astăzi: subdezvoltare socială, economică, culturală. În modalități mai subtile și mai mascate dependențele unor popoare de marile monopoluri se mențin, începînd cu subordonarea economică și sfîrșind cu amestecul puterilor imperialiste în treburile lor interne. Din această cauză lupta pentru lichidarea subdezvoltării este încă strîns împletită cu lupta antiimperialistă. Eliminarea tuturor formelor de dependență reprezintă o sarcină actuală de mare importanță pentru procesul de dezvoltare economică, socială și culturală.

Țările eliberate devin însă tot mai conștiente de faptul că acest complex de dificultăți nu poate fi soluționat decît

<sup>12</sup> Vezi Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom*, Penguin Books, 1972. *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin Books, 1972.



prin vaste programe economice, politice, culturale. În același timp, apare tot mai evident că numai printr-o participare conștientă și activă a maselor populare la reînnoirea socială și culturală, la rapida dezvoltare economică este posibilă soluționarea gravelor dificultăți pe care sutele de ani de exploatare colonială le-a produs. Ele sînt puse în fața unor opțiuni sociale fundamentale, începînd cu cele economice, de structură socială și sfîrșind cu cele culturale. Aceasta explică dealtfel climatul de înaltă efervescență ideologică specifică noilor națiuni. Semnificativ este faptul că în dezbaterile ideologice ce au loc aici, teoria marxistă are o influență din ce în ce mai mare. Exemplul aplicării creatoare a marxismului în ghidarea procesului revoluționar din țările socialiste devine tot mai atractiv pentru acestea. Putem nota în acest context interesul deosebit manifestat de țările subdezvoltate pentru experiența acumulată de țara noastră în făurirea societății noastre socialiste multilateral dezvoltate. La rîndul său, România, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, „ca țară socialistă și ca țară în curs de dezvoltare este legată de țările care și-au dobîndit independența și au pășit pe calea dezvoltării libere de sine stătătoare, prin aspirații comune spre progres și prosperitate, prin lupta pentru abolirea vechii politici de inechitate, pentru promovarea unor relații noi, de egalitate între state. De aceea înscriem relațiile noastre cu aceste țări în contextul luptei generale pentru lichidarea subdezvoltării, împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neo-colonialiste, pentru asigurarea dezvoltării libere și independente a fiecărei națiuni”<sup>13</sup>.

Teza fundamentală de la care pornește analiza lui P. Freire este că un nou tip de societate dezvoltată economic și social nu poate fi realizat decît printr-o participare largă și conștientă a maselor populare. Aici se ridică însă o primă problemă : care sînt condițiile culturale ale acestei participări ? Este cultura actuală a maselor din țările sub-

dezvoltate capabilă să susțină o asemenea participare activă ?

Interesul analizei lui Freire stă în efortul său constructiv. Scoțînd în evidență caracteristicile culturii existente în țările subdezvoltate, materialul de referință este cel oferit de țările latino-americane, el caută să degaje căile pe care aceasta trebuie să le urmeze ca parte a procesului revoluționar de ansamblu. Acțiunea de culturalizare, chiar în formele ei elementare (spre exemplu, alfabetizarea) nu este neutră ideologic. Prin culturalizare se poate crea și reîntări conștiința de rob, resemnarea cu iluziile sale sau, dimpotrivă, se poate stimula procesul de conștientizare revoluționară. În acest din urmă sens, culturalizarea apare ca o parte componentă a revoluției sociale. Ea reprezintă în fapt o adevărată revoluție culturală. Intelectualul care participă la acțiunea de culturalizare a maselor, atît de necesară în țările subdezvoltate, are din această cauză o mare responsabilitate socială, politică, culturală. De la început, el trebuie să facă o opțiune. Se pune în slujba vechilor elite exploatare străine sau autohtone, sau se integrează, cu toate capacitățile sale, în procesul revoluționar de eliberare națională și socială. Unei culturalizări concepute ca instrument al oprîmării, el opune o culturalizare ca mijloc al eliberării. O asemenea pedagogie a asupriților nu are nimic comun cu ideologiile tehnocratice curente din țările capitaliste dezvoltate și nici cu iluminismul tradițional, acestea reprezentînd, de fapt, un instrument al culturii oprîmării deoarece conservă și consfințesc atitudinea pasivă a celor mulți.

Culturalizarea este o operă în care educații și educatorii trebuie să aibă în egală măsură un rol activ. Educatorul, ca inițiator al acestui proces nu trebuie să impună maselor propriile sale modele sociale și ideologice. Noua cultură trebuie deci să ofere mijloacele intelectuale necesare creării unei noi conștiințe, să ajute masele să-și definească probleme esențiale, să-și limpezească scopurile, fiind, prin aceasta, un element al participării lor democratice și responsabile la viața socială. „Este esențial pentru asupriți, afirmă P. Freire, de a-și da seama de faptul că acceptînd

<sup>13</sup> Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste*, București, Editura politică, 1976, p. 79.

lupta pentru umanizare, din acel moment acceptă de asemenea o totală responsabilitate pentru lupta lor<sup>14</sup>.

Această relație dintre educați și educatori este poate cel mai bine surprinsă prin termenul de *dialog*. *Pedagogia oprămării* este esențialmente un monolog. Elitele exploatoare, prin intermediul intelectualității aservite, transmit maselor modelele culturale care perpetuează oprimarea, supunerea, menținerea „statu-quo-ului”. Masele *sînt educate* în acest spirit. Atitudinea lor pasivă în procesul de educație prefigurează o atitudine socială contemplativă. O educație revoluționară umanistă este mai degrabă o autoeducație fundată pe un dialog multiplu. Însăși relația educator-educat trebuie considerată ca un dialog permanent din care ambele părți beneficiază, sporindu-și înțelegerea.

Sistemul social caracterizat prin dependență colonială și exploatare a cultivat în rîndul maselor modele de gîndire, simțire, comportare, specifice. Este ceea ce P. Freire numește o „*cultură a tăcerii*”. Geneza „culturii tăcerii” trebuie căutată în raporturile stabilite între fostele colonii și metropolă în special, în legătura dintre asupriți și asupritori în general. Ea apare ca o parte componentă a unui sistem cultural mai larg. Complementar „culturii tăcerii” este în acest cadru „cultura metropolei”, numită în mod semnificativ de P. Freire „*cultura care are voce*”. Aceasta are un caracter director în raport cu prima. Ea este cea care determină orientarea universului valoric. În ultimă analiză, „cultura tăcerii” este un produs al culturii metropolei. De aici nu trebuie să derive ideea mecanicistă conform căreia, în mod intenționat, în metropolă au fost create modele culturale și apoi transferate în țările dependente. Acestea sînt mai degrabă induse prin atitudinea de dominație, de comandă. Explicația acestui fapt trebuie căutată, deci, în însăși fenomenul de dependență ca proces relațional care determină pentru cele două părți ale sistemului cultural modele și forme diferite de existență, de gîndire și acțiune. Dependența este cea care menține asuprirea, sărăcia, mizeria, generînd, totodată, mentalitatea de resemnare, acceptare, de adaptare pasivă, caracteristice „culturii tăcerii”. În acest sens, cultura metropolei are un rol activ în modelarea unei culturi a supunerii: ea impune

norme de comunicare, se instituie ca unică sursă de informație, folosind comunicația în sensul intereselor sale, prescrie modele culturale. Dominarea economică și politică este astfel întărită printr-o formă mai subtilă și mai eficace de subjugare — cea culturală.

Înstrăinarea umană, prezentă sub multiple forme în țările subdezvoltate, face ca mecanismele sociale reale, care creează și mențin modelele socio-culturale impuse de asupritori, să rămîna necunoscute populației de aici. În relațiile cu cei dominați, asupritorii își prezintă intențiile lor de „protecție” culturală sub forma unei „generozități”. Aceasta este doar o impresie înșelătoare întrucît în spatele unor cuvinte mari, lipsite de acoperire se ascund tendințe de dominație, de asuprire și expansiune. Falsa generozitate și „omenie” se manifestă deschis în momentul în care asupritorii transformă tot ce intră în sfera lor de acțiune în obiecte ale puterii lor. Realitatea socială și umană capătă pentru aceștia un sens strict pragmatic, utilitar. Banii, așa cum arăta Marx, sînt măsura tuturor lucrurilor, iar profitul apare ca scop esențial. Ierarhizarea valorică își pierde semnificația întrucît prețuirea se acordă în funcție de „a avea”. Ei pun astfel semnul egalității între „a fi”, „a exista”, „a avea”. Conform însă raționamentului lor, dacă a avea, a poseda, apare ca o condiție a ființei umane, atunci această condiție s-ar impune pentru toți oamenii. În virtutea poziției lor sociale, dominatorii nu acceptă însă extinderea acestui „principiu” la cei asupriți, conștienți că prin egalizarea posesiunii, însăși principiul ar fi desființat. Întrucît membrii societăților dependente sînt transformați în „lucruri”, „obiecte neînsuflețite”, asupritorii îi posedă prin multiple forme ca pe un drept exclusiv al lor, ca pe o „moștenire”. Asupriții sînt astfel excluși de la orice acțiuni sociale care implică decizia și creația. Sînt antrenați în procesele sociale doar ca simple „mijloace” subjugate, guvernate, educate, manipulate, orientate și asistate de cineva din afară. Scopul acestor acțiuni poate fi găsit în interesele celor care domină, el fiind unul de menținere a dependenței, de „pacificare”. De aceea, societățile dependente apar ca societăți care ascultă, care tac, care se supun. „Vocea lor, așa cum se exprimă P. Freire, nu este auzită; nu este o voce a gîndurilor și aspirațiilor lor autentice... ea este aproape un ecou al vocii metropole-

<sup>14</sup> P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 43.

lor... pe fiecare cale, metropolele vorbesc, societățile dependente ascultă“<sup>15</sup>.

„Cultura tăcerii“, rezultat al relației de dependență, este întreținută apoi de însăși structura socială ierarhic-rigidă a țărilor subdezvoltate. Printre altele, această structură se caracterizează prin „lipsa piețelor interne în timp ce economia lor este controlată din afară, prin exportarea materiilor prime și importarea produselor finite, prin lipsa de voce în orice proces, printr-o educație precară și un sistem educațional selectiv în care școlile sînt instrumente de menținere a statu-quo-ului, printr-un înalt procentaj de analfabeți și boli ale subdezvoltării și dependenței, prin rata alarmantă a mortalității infantile, prin subnutriție, adesea cu efecte ireparabile pentru facultățile mentale, printr-un nivel de viață foarte scăzut, printr-o înaltă rată a criminalității“<sup>16</sup>. Membrii acestor colectivități sînt educați a se mulțumi cu puțin sau aproape cu nimic. Pentru aceștia, a exista se reduce la a trăi doar ca ființe biologice. Iată de pildă cum caracteriza această stare de spirit un țăran latino-american revăzîndu-și critic propria sa conștiință: „În acele condiții, a gândi era dificil, a vorbi prin cuvinte era un lucru de mult uitat... Nu existau rațiuni pentru a învăța, a scrie și a citi. Responsabilitatea nu era implicată. Conducătorii dădeau ordine, iar noi ascultam“<sup>17</sup>.

În mod sistematic și intenționat, în cadrul „Culturii tăcerii“, gîndul și acțiunea celor dominați sînt îmbrăcate într-o formă religioasă. Adevăratele probleme sociale sînt învăluite în mituri. Aceasta ajută la menținerea subordonării. Frica și supunerea duc la o dependență emoțional-afectivă a celor asupriți. Ei nu sînt în stare să exprime clar ceea ce simt, ceea ce vor, ceea ce ar fi necesar să fie. Confuzia întreținută, atît la nivel social cît și psihologic, de modelele socio-culturale impuse, îi împiedică să-și formuleze propriile lor necesități, să se facă înțeleși de cei din jur. Neexistînd alternative culturale, chiar în relațiile dintre ei, cei asupriți comunică în formele impuse din afară. Nivelul conștiinței lor rămîne la un stadiu spontan de

reflectare a realității, neteoretic, incapabil să descifreze esența fenomenelor sociale. De aceea, în aceste condiții, oamenii sînt tentați să ia modelele culturale existente drept *necesare*, de neschimbat, fără alternative. Cultura dominantă nu era interesată, prin însăși rațiunile sale profunde, a explica maselor mecanismele reale ale vieții și a înlătura astfel mistificarea lor. Dimpotrivă, lipsa de încredere în forțele proprii, respingerea vieții, insecuritatea, erau prezentate de societățile dominante ca trăsături firești, naturale ale celor asupriți. Explicînd mediul cultural al țărilor subdezvoltate din punctul de vedere al unui determinism social materialist, P. Freire respinge ideea conform căreia fenomenul, cu toate trăsăturile sale, numit de el „cultură a tăcerii“ ar apărea ca o însușire naturală, biologică, ar fi propriu esenței unor popoare, fiind prin aceasta predestinat și implacabil. O asemenea teorie a diferențierii socio-culturale a popoarelor în virtutea unor trăsături natural-biologice nu numai că este lipsită de orice temei științific, dar ea este infirmată tot mai mult de profunde schimbări socio-culturale ale acestor popoare.

P. Freire subliniază că tema „tăcerii“ exprimă în fapt o structură a dependenței, ea însemnînd „muțenia indivizilor în fața copleșitoare forțe a unei situații limită“<sup>18</sup>. Tăcerea nu este așadar o entitate, o trăsătură permanentă a unei culturi, ci ea apare concret și diferențiat în relațiile lor interpersonale. În spatele ei pot fi găsite aspirații, idealuri și obiective de mult înăbușite de asupritori, care nu mai pot fi clar și precis exprimate datorită condițiilor sociale inumane. Structurile sociale închise, rigid ierarhizate, inhibînd orice intervenție a individului în procesele sociale, produc un mod de adaptare spontan, ireflexiv. În această etapă indivizii încearcă să se împace cu realitatea. Acțiunile lor sînt orientate spre adaptare și nu spre schimbare. Prin explicații care reifică realitatea, se creează un fel de magie compensatorie care îndreaptă atenția mai mult spre sursele puterii decît spre cauzele lor reale. Indivizii sînt „cufundați“, „prinși“ de o realitate pe care neînțelegînd-o, o consideră naturală, firească. De aceea, acțiunile lor au în acest cadru un caracter preponderent „defensiv“, „magic sau terapeutic magic“. Ei își găsesc

<sup>18</sup> P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 78.

<sup>15</sup> P. Freire, *Cultural Action for Freedom*, p. 59.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 61—62.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 43.



modalități de rezolvare a necesităților lor în limitele unui mediu strict biologic, neuman. Astfel, în această fază, în urma unui control rigid și autoritar, asupriții își pierd una din calitățile esențiale ale vieții, *libertatea*, fără măcar a fi conștienți de acest fapt. În calitatea lor de „obiecte”, de ființe înstrăinate, ei își pierd propria semnificație existențială. Ei pot să-și formuleze scopuri și idealuri cu excepția acelor pe care le prescriu asupritorii. Principiul autorității înlătură orice acces al membrilor la viața colectivității. Mediul social nu le apare permissiv și stimulativ ci, dimpotrivă, ostil. Acest tip de conștiință, specific unei situații de dominare adânc instituită și stabilă, este semnificativ denumit de P. Freire „conștiință semi-intranzitivă”. Ea este un element constitutiv al dominării, o modalitate de acceptare și adaptare.

În general, invazia culturală s-a manifestat și îmbracă forme foarte variate dar în același timp tipic tradiționale. Astfel, cei care invadează pătrund în contextul cultural făcând abstracție de potențialul creator al grupului invadat. Specifică pentru un proces de necomunicare cu masele este impunerea propriului lor mod de a vedea și aprecia lumea ca singurul posibil. Conform acestuia se ajunge la un sistem educațional bazat pe absolutizarea ignoranței, care conduce în final la o adaptare ireflexivă, la acceptarea realității nedrepte. Se inhibă astfel inițiativa și creativitatea celor dominați.

Subestimînd necesitățile proprii colectivităților dominate, invazia culturală conduce la o lipsă de autenticitate a înșăși acțiunilor culturale a celor invadați. Cei supuși, neavînd alte modalități de comunicare și manifestare în afara celor impuse de cultura dominantă, sînt nevoiți să preia valorile, standardurile și scopurile invadatorilor, deși ele nu corespund aspirațiilor lor.

Profunda revoluție socială, în fața căreia se află popoarele din țările subdezvoltate, solicită o nouă cultură, fundată pe egalitate, dreptate — o cultură a libertății. Ea se caracterizează prin înțelegerea complexelor probleme sociale și culturale ale epocii, prin căutarea activă de noi și eficiente soluții. Pătrunderea în esența realității cere ca indivizii să ajungă la o conștiință teoretică, de sine. Numai aceasta este capabilă să descifreze semnificațiile reale ale situațiilor sociale, să descopere sensul evoluției, să ierar-

hizeze scopurile și sarcinile de transformare a realității. Pe această bază poate să fie mobilizată puterea creatoare a maselor în transformarea societății. Acest proces de formare a conștiinței maselor în etapa contemporană a fost caracterizat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste astfel: „În acest cadru a căpătat un puternic avînt lupta maselor populare pentru transformarea relațiilor de producție și sociale pentru înnoirea raporturilor interstatale pe plan mondial. S-au produs adînci schimbări în modul de gîndire și în conștiința popoarelor, acestea înțelegînd tot mai bine necesitatea lichidării vechii orînduirii și a vechilor relații dintre state, a stărilor de inechitate, a făuririi unei lumi mai drepte și mai bune pe planeta noastră”<sup>19</sup>.

Trecerea de la „cultura tăcerii” la „cultura libertății” nu are doar o semnificație pragmatică, ci prezintă o înaltă valoare umanistă. Cultura libertății este un instrument esențial al afirmării depline a personalității umane, al valorificării potențelor sale creatoare. Legătura strînsă dintre cunoaștere, valorizare, acțiune, primează aici. Se ajunge astfel la un univers social clar structurat care permite un profund respect pentru autonomia și integritatea individului. Ea se impune ca un rezultat firesc și o condiție a independenței reale ce trebuie să fie atinsă.

Întreaga analiză a lui P. Freire reia una dintre tezele marxiste clasice: eliberarea națională este doar un prim pas, ea trebuie continuată cu o adîncă eliberare socială. Or, aceasta este posibilă numai printr-un proces revoluționar realizat de masele populare.

Întrucît noul mod de viață presupune existența unor indivizi care să-și înțeleagă misiunea lor revoluționară, deschiși la problemele concrete aflate în continuu dinamism ale spațiului lor social, este nevoie de o conștiință socială dezvoltată, critică și reflexivă. Acțiunile culturale transformatoare solicită deci pași însemnați și treptați în procesul de conștientizare a realității. Aceștia se pot realiza

<sup>19</sup> Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste*, 2 iunie 1976, București, Editura politică, 1976, p. 73—74.

numai pe baza unui program concret, științific și eficient de educație și autoeducație a celor care sînt chemați să conducă procesul transformărilor sociale, cît și a celor care participă direct și activ la el. Educația, prin ea însăși, nu formează o nouă cultură, ci ea oferă maselor doar instrumentele intelectuale pentru a-și găsi căile proprii de dezvoltare socio-culturală.

Procesele sociale care au dus la înlăturarea robiei coloniale, în formele sale tradițional-violente, au declanșat modificări profunde și în gradul de înțelegere a realității de către asupriți. În teoria lui P. Freire în procesul de conștientizare a individului, conștiința „semi-intranzitivă” este înlocuită cu un nou tip de conștiință „tranzitiv-naivă” care, fără a se deosebi însă esențial de vechea formă reprezintă totuși un pas pe linia înțelegerii realității. Deși dominația exterioară a rămas (dependențele multiple de tip neocolonial sînt încă departe de a fi eliminate), indivizii încep să ia act de posibilitatea schimbărilor. Apar acum răspunsuri spontane, naive încă, la problemele și provocările stimulilor sociali. Ambiguitatea în înțelegerea realității se menține încă. Deși apare conștiința schimbărilor sociale, realitatea este totuși acceptată așa cum este. Mulți membri ai colectivității continuă să reacționeze într-o formă alienată, caracterizată prin „pasivism” și inactivitate. Acest drum de la o conștiință „semi-intranzitivă” la una „tranzitiv-naivă” este specifică, după P. Freire, țărilor latino-americane, el reprezentînd în fapt trecerea de la conștiința țaranului tradițional, incapabil să pună sub semnul întrebării societatea inumană în care trăia, la conștiința maselor controlată încă de elitele imperialiste și autohtone. În ambele etape, masele nu sînt conștiente pe deplin de posibilitățile lor transformatoare, de misiunea lor revoluționară.

Sub impactul schimbărilor sociale profunde ce au loc în etapa contemporană se ajunge la modificări însemnate în conștiința maselor din țările subdezvoltate. Astfel, zdruncinarea caracterului static al societăților închise, apariția la suprafață a unor contradicții sociale care prin soluționare impun noi relații între țările lumii, forța și prestigiul sistemului socialist, determină o reorientare a acțiunilor indivizilor din aceste țări. Ei sînt antrenați la o participare conștientă și activă la soluționarea complexelor probleme sociale. P. Freire subliniază însă că atîta timp cît asupriții

rămîn inconștienți de cauzele reale ale condiției lor inumane, în mod fatal, ei acceptă exploatarea. De aceea formarea individului ca subiect creator, cu o „conștiință critică”, revoluționară, constituie o exigență fundamentală, de prim ordin, a țărilor subdezvoltate. Ea reprezintă obiectivul central al unui proces educativ nou care trebuie să se desfășoare aici.

Formarea subiectului creator dă posibilitate indivizilor să pătrundă natura dependenței, să înțeleagă cauzele înăpoierii și exploatării, să întrevadă soluții reale de modificare a societății. În cadrul acestui proces, asupriții devin, din simple ființe biologice, subiecți ai acțiunii. A exista uman, în concepția lui P. Freire, înseamnă a putea „numi lumea și a o schimba”. Omul devine astfel conștient nu numai de faptul că el se află în lume dar și de relația sa cu lumea, cu cei din jur. De-abia în urma cunoașterii adevărate a realității, el are revelația propriei sale esențe sociale, ca ființă respectivă la problemele sociale în măsură să efectueze operații complexe de transformare simultană a lumii și a lui însuși.

Pe măsură ce se formează conștiința revoluționară, critică, indivizii devin tot mai conștienți de necesitatea luptei lor pentru libertate, pentru eliminarea depersonalizării ca fenomen tipic unei societăți înstrăinate. „Dezumanizarea, afirmă P. Freire, deși un fapt concret istoric, nu este dată prin destin ci ea apare ca rezultat al unei ordini injuste care generează violența celor ce asupresc și dezumanizarea celor asupriți”<sup>20</sup>. Transformarea maselor în subiecți activi, cu o conștiință înaintată, de sine, duce la destrămarea miturilor și prejudecăților care au dominat gîndirea celor asupriți.

Apreciînd procesul de conștientizare ca pe un proces sinuos, complex, de durată, plin de dificultăți. P. Freire indică două faze distincte: prima este *problematizarea* realității sociale. Mult timp mistificată, realitatea socială devine obiect al cunoașterii. Sînt formulate întrebări care generează la subiectul cunoscător o atitudine critică față de lume. Acest moment este considerat de autor ca începutul unui act autentic de cunoaștere a realității. Pentru ca problematizarea să devină nucleul unor acțiuni prac-

<sup>20</sup> P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 21.

tice care conduc la libertate, ea trebuie să treacă într-o a doua fază, aceea a cristalizării unui *proiect teoretic articulat*.

Conștientizarea ce stă la baza subiectului creator reprezintă mult mai mult decât o simplă luare de cunoștință de realitatea înstrăinată. Ea duce la depășirea falsei conștiințe care reducea individul la o stare biologică, culminând cu concluzia predeterminării și presupune inserția lui critică și creatoare în procesul de transformare a societății. Apariția unei societăți umane nu poate avea loc printr-o simplă denunțare a miturilor și erorilor ce au stat la baza gândirii celor asupriți. Este necesară amplificarea înțelegerii raționale și critice care să dezvolte capacitățile transformatoare, creatoare ale indivizilor. Activitatea educativă, realist și științific orientată, trebuie concepută ca o modalitate eficace prin care indivizii, în mod critic și creator, se raportează la realitate, descoperind aici modalități specifice de transformare a ei. Educația pentru libertate și independență, necesară țărilor subdezvoltate apare ca un proces de formare concomitentă atât a educatorilor cât și a celor educați.

În primul rând, alegerile inițiale ale educatorului, legate de metode, tehnici și teorii trebuie să fie expresia deschisă și explicită a cerințelor și a aspirațiilor maselor. Acest lucru se poate realiza numai dacă există o strânsă legătură între teoria revoluționară care orientează acțiunile indivizilor și finalitățile ei practice. Rolul educatorului vizează aici un aspect teoretic și practic în același timp. El trebuie să aibă în vedere atât schimbarea conștiințelor celor educați cât și transformarea societății. Legătura pe care P. Freire o stabilește între teorie și acțiune respinge orice tendință de absolutizare a uneia sau alteia. Reflecția teoretică corect concepută, prin însăși esența sa, e corelată cu acțiunea, are o funcție practică. Teoria apare aici ca o premisă necesară dar nu și suficientă prin ea însăși pentru realizarea unei societăți. Ea trebuie să stea la baza formării convingerilor, să devină o motivare interioară a acțiunilor eliberatoare. „Convingerea asupriților că ei trebuie să lupte pentru libertate nu este un dar oferit de conducerea revoluționară, ci un rezultat al propriei lor conștientizări. Conducătorii revoluționari trebuie să-și dea seama că propria lor convingere legată de necesitatea luptei

nu le este dată de cineva; dacă aceasta este autentică... ea este obținută prin intermediul unirii reflecției cu acțiunea”<sup>21</sup>. Autorul critică cele două extreme la fel de unilaterale și eronate care pot să apară prin sacrificarea legăturii indisolubile dintre teorie și practică. Astfel, autonomizarea acțiunii practice în raport cu reflecția teoretică duce în fapt la un „activism facil” care în ultimă instanță se transformă în utopie. Citindu-l pe Lenin, P. Freire precizează că „fără teorie revoluționară nu poate exista nici o mișcare revoluționară”. La rândul său, accentul pus pe o teorie constituită în afară și independent de activitatea socială practică reprezintă un „verbalism ineficient”. A descoperi și înțelege omul în contextul său social apare ca o condiție de bază a unei bune teorii. În același timp, procesul de conștientizare a omului se realizează treptat în cadrul transformării teoriei în acțiuni practice ce duc la crearea unor noi instituții, unor noi idei, a unei noi istorii.

Culturalizarea în țările subdezvoltate nu trebuie concepută ca un proces de introducere din „exterior” a cunoașterii în rândul maselor populare. Pentru a fi cu adevărat eliberatoare ea trebuie să constituie cadrul în care masele însele devin conștiente și-și formulează programul de acțiune transformator. De aceea și P. Freire apreciază că o a doua exigență a unui proces educațional nou și umanist se referă la necesitatea unui permanent dialog între educați și educatori. Conform acestuia vechiul model de educație în care informația se scurgea într-un singur sens, de la educator la educat, este abandonat. „Oamenii, spune P. Freire, se educă reciproc, unul pe celălalt, prin intermediul unui termen comun — lumea”<sup>22</sup>. Pentru a avea eficiență și autenticitate, dialogul necesită o permanentă și profundă încredere în om, în puterea lui de a face și reface realitatea, de a crea și recrea modele culturale, pe scurt, încrederea în vocația pe care fiecare individ o are de a fi pe deplin om. El cere deci individului o intervenție critică și valorificatoare în raport cu societatea. Fără încredere în om și în posibilitățile sale creatoare, dialogul degenerază în opusul său conducând în cele din urmă la manipulare.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 12.



Alături de prețuirea omului și a capacităților sale, dialogul autentic mai cere și o nelimitată speranță în posibilitățile de realizare a unei societăți drepte și libere. Lipsa de speranță în acțiunile umane conduce la o formă a tăcerii, are un efect demobilizator, duce la tocirea simțului critic. Ea este apropiată de desperare. Or, dialogul ca principal instrument de comunicare aduce în discuție un model valoric raportat la aspirațiile maselor în măsură să elimine desperarea. P. Freire arată însă că nu e posibil a se ajunge la un adevărat dialog înainte de obținerea independenței politice. Caracterul dinamic, viu al procesului educativ revoluționar în țările subdezvoltate se manifestă din plin numai în practica dialogului poporului cu conducătorii lui. Aceștia învață împreună să comunice, să folosească puterea, să transforme societatea nedreaptă. De aceea educația nu urmărește doar o simplă funcție de iluminare a maselor ci ea se impune ca o practică a libertății umane, a democrației și participării. Orice progres în acest cadru conduce la descoperirea surselor umanizării, integrității și autonomiei individului.

### 3. CADRUL PSIHOLOGIC AL LIBERTĂȚII

#### SPRE O NOUA ETICĂ A LIBERTĂȚII

Încă filozofii antici au ajuns la concluzia că libertatea nu depinde numai de relația omului cu natura sau societatea ci și de raportul lui cu sine însuși. Modul în care fiecare își construiește propria sa viață și prin aceasta pe sine însuși (nimeni nu poate nega faptul că într-o mare măsură, evident nu totală, omul este propriul său arhitect), reprezintă un factor important al gradului de libertate. Nu credem că ar fi nevoie de o prea largă argumentare aici. O asemenea teză decurge logic din însăși definiția dată libertății ca posibilitate de realizare umană. Pentru a se afirma, omul trebuie să știe ce este el cu adevărat și să se promoveze pe el însuși. În acest sens se poate desprinde și semnificația epopeii moderne a lui Ibsen, *Per Gynt*. În căutarea fericirii, *Per Gynt* ajunge, în final, la descoperirea formulei magice necesare : „să fii tu însuți“.

Mult timp, puține lucruri s-au putut adăuga marilor sisteme etice ale antichității care au adus o contribuție de mare importanță la un asemenea proiect de autocunoaștere și autoconstruire a omului în vederea sporirii libertății sale.

Multipli factori fac ca în epoca actuală să se acorde o atenție tot mai mare omului însuși. Puterea lui exteroară asupra naturii și societății a crescut enorm. Este inevitabil a se pune cu tot mai multă acuitate problema utilizării acestei forțe. Dezamăgirea legată de efectele negative ale dezvoltării tehnologice cât și ale produsului acesteia, abundența, a atins un punct critic. O reorientare „etică“ a început să se distingă cu claritate. Eticile antichității sînt reconsiderate. Dar acestea, la vremea lor, s-au dovedit a avea o semnificație limitată, inefficientă practic pentru om.

Este important de notat în primul rînd că ele s-au constituit pe un fundal de criză lipsită de speranță a capacităților umane de control asupra lumii. Dezvoltarea antichității ajunsese atunci la limita capacităților sale tehnologice și sociale. În ciuda unor progrese pe linia controlului asupra naturii, se iveau situații care nu mai puteau fi depășite sau soluționate la nivelul tehnologiei existente : catastrofele naturale pe de o parte, boala și moartea prematură pe de alta se ridicau amenințătoare cu forța invincibilă a hazardului. Ele trebuiau acceptate ca atare. Înfruntarea lor pe plan obiectiv fiind fără rezultate, o singură soluție rămînea : acceptarea lor subiectivă, senină și resemnată. Neputința cea mare s-a dovedit a fi însă nu în stăpînirea dezordinilor naturale, ci mai mult a celor sociale. Războiul, ruina, nesfîrșitele conflicte și lupte interne, sărăcia, decăderea comunităților cîndva înfloritoare, erau fenomene din ce în ce mai frecvente, marcînd o criză socială și umană puternică. Niçi o soluție datătoare de speranță nu mai putea fi întrevăzută. Eșecul în proiectul de a controla lumea și de a mări progresiv sfera reală a libertății prin acțiuni obiective transformatoare, odată asumat, a fost în fapt responsabil de reorientarea spre interior, spre sine. Întrebarea la care eticile antice încercau să răspundă, în fond, era : imposibilitatea de a realiza condițiile necesare manifestării libere a omului, poate fi ea compensată, cel puțin parțial, printr-o sporire

a controlului, a dominării pe sine, prin perfecționarea cerințelor subiective ale libertății? Iar răspunsul dat, deși afirmativ, era specific situației de criză: *doar prin renunțare, prin resemnare și acceptare.*

Desigur că, limite absolute sau relative ale puterii umane există și în epoca contemporană. Dezamăgiri în legătură cu forța de control și stăpânire a mediului uman, social și natural mai sînt încă posibile. Lumea contemporană însă nu mai are și nici nu mai poate avea experiența unei situații de profundă criză similară cu cea generată de perioada elenistă. Mentalitatea contemporană este mai degrabă *melioristă* — chiar dacă problemele cu care ne confruntăm nu pot să-și găsească rezolvarea totală și adecvată acum. Din această cauză etica actuală nu mai poate fi fundată pe resemnare și renunțare.

În al doilea rînd, mentalitatea contemporană este centrată sociologică. Eticile antice se sprijineau pe un individualism teoretic: omul este realitatea fundamentală. Profilul său este autodeterminat. De el depinde a fi înțelept sau neînțelept, a-și organiza viața într-un mod sau altul. Realitatea socială reprezintă, în această concepție, un mediu pasiv, derivat chiar.

Marxismul a adus în această privință, pentru prima oară, o perspectivă științifică-materialistă, sociologică. *Teoria, lui Marx asupra înstrăinării* conține răspunsuri noi la o multitudine de probleme pe care etica și le pune. Am putea spune chiar că un nou tip de etică se prefigurează aici.

Marx era interesat de consecințele profunde ale organizării sociale asupra personalității umane, asupra aspirațiilor și orientărilor sale. În mod special, teoria înstrăinării răspunde la o problemă complementară eticilor fericirii din filozofia antică, trecută însă complet sub tăcere de acestea. Filozoful antic se întreba cum trebuie să fie înțeleptul? Subînțeleasă era aprecierea că omul în starea lui normală, adică omul obișnuit, nu a ajuns la înțelepciune, nu este pregătit pentru a fi el însuși, pentru a fi liber. De ce nu este el model de înțelepciune nu părea a avea mare importanță. Se implica într-un fel că lipsa de înțelepciune este un efect strict al necunoașterii modelului opus. O asemenea explicație este însă nesatisfăcătoare întrucît chiar

acumularea de cunoștințe nu duce în final la împlinirea umană. Accentul cădea pe *cum* trebuie să fie individul. Dintr-o perspectivă sociologică, științifică, Marx a explicat modul în care omul real este condiționat și modelat de mediul înconjurător. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că problematica înstrăinării marxiste acoperă aspectele rămase în umbră în eticile tradiționale legate de „neînțelepciunea” de viață a indivizilor. Fenomenul așa-zisei „neînțelepciuni” este astfel cauzat nu de neștiință, arăta Marx, ci este rezultat tipic al înstrăinării. Înstrăinarea însă este efectul structurilor sociale fondate pe proprietate privată. În teoria sa a înstrăinării, Marx schița cîteva din trăsăturile esențiale ale omului deformat, în întreaga sa privațiune, de libertate. Nu numai exploatatul dar și exploatatorul sînt înstrăinați și ca atare neliberi. Înstrăinarea exprimă și se manifestă ca o mistificare profundă și la nivelul aspirațiilor personale celor mai intime. Astfel, omul se pierde pe el însuși, se depărtează de ceea ce este el cu adevărat, se manifestă ca un înstrăinat și prin aceasta se izolează și de ceilalți și îi înstrăinează de propria sa persoană.

În concepția marxistă, adevărata realizare umană echivalează cu libertatea autentică, reală care este posibilă doar prin anularea înstrăinării. Aceasta se poate obține la rîndul său prin schimbarea societății care a produs-o și înlocuirea ei cu un nou tip de organizare socială fundamental umanizatoare. Există aici însă și un loc suficient pentru inițiativa individuală care deschide efectiv perspectiva unei noi etici. Omul, chiar în condiții sociale neprielnice, poate depăși, printr-un efort susținut, consecințele înstrăinării la un anumit nivel individual. El se poate astfel desolidariza de structurile sociale antiumane și se poate opune acestora în anumite limite. Conștiința individuală, atitudinea revoluționară a omului sînt cele două coordonate ale singurului mod de viață care se opune înstrăinării în contextul unei societăți care în mod continuu produce înstrăinarea.

Ideea lui Marx că omul înstrăinat se comportă față de el însuși și față de alții ca într-un raport cu lucrurile, cu obiectele, a fost într-un mod specific reluată de către existențialism. În lucrările existențialiștilor se găsesc pagini remarcabile de descriere fenomenologică a înstrăinării

umane. Intuitiv, existențialismul s-a apropiat poate cel mai mult de înregistrarea acestui fenomen. Lipsa de fundament teoretico-științific a concepției sale filozofice de ansamblu și caracterul speculativ, abstract al reflecțiilor, au făcut din existențialism nu un „expert“, un „specialist“ al înstrăinării, ci mai mult un „martor ocular“, care înregistrează fenomenul în tot dramatismul său, îl descrie cu multă amănunțime, dar nu reușește să-l înțeleagă în profunzime, să-l explice determinist. Sinceritatea și dramatismul abordării, a făcut din existențialism o filozofie care, fără îndoială, nu putea să nu prezinte o atracție. El a dezamăgit însă total nu numai prin lipsa de perspectivă teoretică dar și prin comportamentul etic propus.

Sesizând fenomenul real al înstrăinării și descriindu-l într-o manieră conștiințioasă, existențialismul a avut o oarecare influență pozitivă și în psihiatria actuală, care consideră că boala mentală are importante surse sociale. Ea se manifestă nu numai, și adesea nu în primul rând, ca dezordine fiziologică, ci și ca dezordine etică și socială. Alienarea psihologică, ca produs al înstrăinării sociale, reprezintă o cauză importantă a dezechilibrului nervos, a bolii mentale, psihiatrul fiind chemat să acționeze asupra sa.

În contextul unei analize mai largi este evident că într-o societate modernă în general, într-o societate socialistă în special, problema libertății nu mai poate fi gândită într-un cadru social limitat, rupt de indivizii reali (ca cel în care multe din eticile antice, tradiționale au plasat această problemă). În fapt, așa cum am încercat să explicăm, etica antică a dezvoltat, în mare măsură, încercări de formulare a unor strategii ale salvării. În condițiile în care controlul asupra vieții sociale părea imposibil de atins, omul a căutat să-și creeze o sferă mult mai restrânsă de manifestare a vieții lui personale. În realitate, aceste etici — epicureism, stoicism etc. — nu reprezintă decât alternative posibile, cu mijloace extrem de slabe de lărgire a libertății interioare în condiții vitrege pentru om.

În societatea contemporană problematica libertății, a realizării umane se extinde în mod firesc pînă la umanizarea întregului mediu social și natural. Din această cauză, problema libertății se cere a fi pusă în termenii participării sociale și complementar în termenii structurii democra-

tice. Marxismul avansează teza că fiecare societate modelează tipuri distincte de personalitate, cu grade diferite de realizare umană și de libertate.

Să luăm drept exemplu un caz de mare interes pentru ideea noastră.

Dacă am folosi conceptul formulat de antropologia culturală și de sociologie — „personalitate de bază“ care se referă la modelul uman promovat de o anumită structură socială — am putea desprinde un tip propriu de personalitate a societății centrate pe participare, diferit de modelul uman impus de o cultură a neparticipării, a dominării. Astfel, într-o societate în care conducerea este strict diferențiată de masa colectivității (ca cea de genul celei imaginate în prelungirea proiectului tehnocrat sau, ca în societățile fondate pe proprietate privată) personalitatea medie se va caracteriza în principal prin: mentalitate de executant, ceea ce include acceptarea autorității, executarea conștiințioasă, mecanică și disciplinată a sarcinilor, disciplină socială însă lipsită de creativitate, inițiativă, resemnare cu poziția ocupată etc. Acestea sînt trăsături cultivate în mod intenționat de către o astfel de cultură. Există însă și o serie de consecințe ce decurg cu necesitate din această situație: neinteres și atitudine pasivă pentru problematica socială generală, canalizarea preocupărilor către sferele private care pot să ia forme variate de manifestare ca spirit mic-burghez, dorință de acumulare excesivă, mentalitate de consum sau alte modalități de acțiune cu funcții compensatorii ca folosirea drogurilor, hipertrofierea sexualității (sînt în această direcție semnificative subculturile sexualismului cu evidente caracteristici morbide dezvoltate în unele țări occidentale). Toate sferele vieții sociale, în mod special educația, vor trebui să fie consonante sau explicit orientate către cultivarea unui asemenea tip de personalitate umană.

Aceste manifestări „neintenționate“ din punct de vedere social dar inevitabile într-un asemenea context socio-cultural ar putea fi desemnate prin termenul de „sindrom al neparticipării“. În literatura marxistă clasică, acest tip uman era desemnat prin termenul de personalitate alienată. Într-o mare măsură putem să înțelegem personalitatea alienată ca fiind un „model“ uman rezultat al unei organizări sociale nedemocratice, neparticipative. Înstrăi-



narea duce aici la izolarea omului de viața sa generică, de societate, la opoziția artificială dintre individual și social. Nu este întâmplător faptul că unele manifestări patologice care au apărut clar în societatea de consum contemporană fuseseră deja formulate de către Marx pe cale teoretică, deductivă, pornind de la premisele capitalismului și deducând de aici consecințele inevitabile ale acestora.

O cultură a participării va genera cu necesitate un tip cu totul diferit de personalitate: interes activ și constant pentru problemele generale ale colectivității, motivație de îmbogățire a cunoștințelor necesare înțelegerii și soluționării acestora, dorința de angajare creatoare, orientarea novatoare, mentalitatea antirutinieră, responsabilitatea pentru desfășurarea tuturor proceselor sociale, îmbinarea armonioasă între activitățile utile social și a celor cu semnificație strict personală, capacitatea de a obține profunde satisfacții din acțiunile sociale, necesitatea de autodezvoltare și autoperfecționare, amplificarea capacităților de acțiune etc. Modelul uman comunist, personalitatea multilateral dezvoltată, este în realitate un asemenea tip de personalitate complementar al unei societăți și culturi participative.

Personalitatea participativă se caracterizează și printr-o atitudine specific interpersonală. Relațiile dintre oameni vor trebui să fie cu totul altele. Asistăm și în acest domeniu la o profundă revoluție. Societățile tradiționale bazate pe proprietate privată se caracterizau în relațiile interpersonale prin două aspecte specifice: concurența și dominarea.

Astfel, în condițiile de resurse limitate, principiul repartiției inegale folosea drept criteriu puterea capacităților de a concura eficient, de a obține mai mult în detrimentul unei mari majorități. Conducerea fundată pe privilegiu și oprimare reprezenta posibilitatea cea mai brutală pentru obținerea de avantaje. De aici putem înțelege una din sursele profunde ale menținerii lipsei de participare. Neparticiparea majorității, dominarea acesteia era în fapt instrumentul cel mai bun al instaurării inegalității, al realizării de privilegii pentru o minoritate. Nu e întâmplător faptul că un asemenea tip de raportare interpersonală, din punct de vedere psihologic, a fost caracterizată ca *negativă*. În mod deliberat, acesta mai mult inhiba

dezvoltarea și afirmarea celorlalți. Astfel, relațiile dintre eu și altul aveau la bază doar o atitudine critică, concurențială, ca rezultat al dezvoltării formelor capitaliste. Filozofia existențialistă, de exemplu, exprimă clar, în termeni teoretici, aceste procese patologice, îngrijorătoare. Eroarea sa este doar că le atribuie cauze metafizice și constanță universală. Formula sartriană „iadul este celălalt” este o temă tipică în acest context.

Dintr-o cu totul altă perspectivă, de data aceasta științifică (psihologică, antropologic-culturală și chiar medicală), efectele interpersonale generate de vechile structuri sociale sînt teme ale analizei diferitelor orientări din psihologia și psihopatologia contemporană. Mulți dintre psihologii occidentali nu-și pun problema cauzelor pentru care cultura relațiilor interpersonale existente în societatea capitalistă dezvoltată se caracterizează prin trăsături negative, distructive din punct de vedere uman. Preocupările lor se îndreaptă însă spre identificarea acestor caracteristici negative și crearea de alternative în favoarea unor relații pozitive, stimulative, fundate pe cooperare, pe dezvoltarea și afirmarea concomitentă a „eului” și a celorlalți, iar nu pe inhibare și dominare. Cercetările de psihologie și psihopatologie au scos în evidență că numeroasele dezechilibre și boli mentale de care suferă civilizația contemporană își au originea în acest caracter negativ, înăbușitor al relațiilor interpersonale. Ele devin un puternic obstacol în calea realizării libertății individuale a membrilor colectivității. De aceea, un aspect important al umanizării și al largirii libertății umane în societatea contemporană îl reprezintă elaborarea unei noi culturi a vieții cotidiene, a relațiilor interpersonale care să promoveze un microclimat uman pozitiv, să faciliteze stimularea capacităților novatoare, creatoare a tuturor membrilor colectivității. Aceasta devine o preocupare simptomatică pentru noile procese din lumea contemporană.

Nu este un lucru întâmplător că marxismul a pus de la început, în cadrul moralei sale, un accent deosebit nu numai pe o nouă atitudine a omului față de societate, dar și față de ceilalți oameni. O *raportare umană la „celălalt”* este un principiu fundamental. „Omenia”, „colectivismul”, „respectul față de om”, „încurajarea și suportul activ”, „echitatea și egalitatea”, sînt principii esențiale ale mora-

lei comuniste. Morala comunistă nu este însă un simplu produs al „ideologiei“, așa cum mulți teoreticieni burghezi încearcă să o caracterizeze. Ea este un rezultat al epocii contemporane în condițiile unei organizări și structuri sociale noi. Necesitatea ei trebuie găsită în contextul real social, cultural și uman al societății socialiste actuale, ca etapă de trecere spre comunism. Ea reprezintă în acest sens o *necesitate obiectivă*. Problemele pe care ea le pune sînt aspecte reale ale umanității prezente, care, în diferite forme, încep a fi examinate de către tot mai mulți cercetători, indiferent de faptul dacă se plasează sau nu în cadrul teoriei marxiste. Acest fenomen poate fi apreciat și ca un test al necesității obiective care impune în epoca actuală un nou tip de morală, o nouă etică a individului, desprinsă din morala colectivistă, comunistă. Din acest motiv am ales, pentru a exemplifica această nouă orientare etică, un curent care a început să se manifeste în ultimii ani în psihologie și psihiatrie. El este interesant aici dintr-o dublă perspectivă. În primul rînd, cea semnalată mai sus — gînditori din afara marxismului sînt orientați spre problematica umană, îngrijorați de efectele negative ale înstrăinării. Soluțiile pe care ei le schițează sînt adesea sugestive și critice la adresa societății capitaliste contemporane. În al doilea rînd, problematica tradițională a eticii, abordată cu mijloacele reflexiei filozofice este reconsiderată de astă dată cu instrumente mai riguroase, mai exacte ale științei (psihologiei și psihiatriei, de exemplu).

#### O NOUĂ CRITICĂ A ÎNSTRĂINĂRII: PSIHOLOGIA UMANISTĂ

În psihologie au apărut în ultimul timp o serie de orientări intitulate semnificativ psihologie umanistă, psihoterapie umanistă.<sup>1</sup> Problemele puse în lumină de aceste

<sup>1</sup> În acest sens, mai semnificative ni se par lucrări ca: *I am O. K. are you O. K.*, de Thomas A. Harris, M. D. Publishers of Bard, Camelot, Discus, Equinox and Flare Books, 1967, U.S.A.; *Man, the Manipulator*, de Everett L. Shostrom, Bentam Books, London, New York, Toronto, 1967; *Games people play*, de Eric Berne, M. D., Grove Press, Inc. New York, 1964.

tendințe teoretice pot fi formulate lapidar în următorii termeni: există modalități de gîndire, simțire, comportare, adînc înrădăcinate în mentalitatea comună, în tradițiile culturale care inhibă atît autorealizarea, autodezvoltarea personală cît și afirmarea celorlalți. Am putea spune că se caută, deci, identificarea unor surse specifice care limitează libertatea individuală înțeleasă ca posibilitate de împlinire și desăvîrșire umană în modelele culturale care organizează întreaga viață individuală, relațiile dintre indivizi. Este interesant faptul că o serie de preocupări cristalizate încă din antichitate în legătură cu felul în care omul însuși își poate găsi cadrul său personal de realizare revin în momentul de față într-o formă mai sistematică în cîmpul psihologiei. Obiectivul pe care aceste orientări și-l propun este acela de a identifica în mod explicit, organizat, deprinderile individuale și colective care blochează dezvoltarea umană, manifestarea liberă a individului, pe de o parte, iar pe de alta, de a imagina acele modalități de orientare personală și colectivă care favorizează realizarea umană. Finalitatea ultimă este însă sporirea libertății umane prin autoconstruirea omului. Ceea ce este nou, de asemenea, se referă la faptul că problema nu se pune numai în termeni individuali ci și la nivel colectiv. Un nou postulat tinde a se contura, complet diferit de cel al culturii interpersonale generată de proprietatea privată; afirmarea individului nu poate avea loc într-o manieră dominatoare, reprimatoare pentru ceilalți, ci este ea însăși proporțională, convergentă cu afirmarea deplină a celorlalți.

Criza culturii relațiilor interpersonale din societatea capitalistă, care își găsește expresia în aceste tendințe din psihologie, a fost prezisă de Marx și Engels acum mai bine de un secol. Ei subliniau că procesul de concentrare a proprietății face să se producă încă în societatea capitalistă timpurie o schimbare a mentalității păturilor și claselor sociale neproprietare, salariate. Nu este exclus în acest sens ca un nou mod de gîndire și raportare la viață să se constituie pe alte baze decît cele ale proprietății private. Procesul de dezalienare poate astfel să înceapă încă în condițiile capitalismului, cel puțin în anumite sfere ale vieții umane. El însă va putea să-și realizeze întregile sale potențe doar în condițiile socialismului. Astfel, tipul de

personalitate comunistă, relațiile noi între oameni reprezintă, din punct de vedere cultural, prototipul unei noi mentalități.

Într-o modalitate proprie, psihiatria și psihologia umanistă reia atât probleme ridicate de etica antică a înțelepciunii, cât și de teoria marxistă a înstrăinării. Teza fundamentală a acesteia este că multe boli mentale nu își au surse biofizilogice ci psihologice sau sociale. Mai mult decât atât, psihicul normal, așa cum este el în mod obișnuit în societatea capitalistă actuală este un psihic bolnav, prost „construit”, avînd deci nevoie de terapie. Se poate observa un lucru nu lipsit de interes. După mai mult de un secol de la schițarea teoriei înstrăinării, psihiatria ajunge la o idee care s-ar putea să fie crucială. Boala mentală nu reprezintă numai abaterea de la normă ci norma însăși. Mentalitatea cotidiană obișnuită este mentalitatea patologică (datorită structurii micro-climatului de viață); ea este sursa tensiunilor psihice, a bolii propriu-zise sau, în cazuri mai puțin grave, a sentimentului de nelibertate, anxietate, neîmplinire, insatisfacție față de sine. Descrierea unei asemenea patologii de masă, a mecanismelor sale, a modalităților de terapie este obiectul noii psihiatrii. După cum se observă, aceasta are ambiția de a reînnoa tradiția preocupărilor antice legate de modelul înțeleptului cu instrumentele mai sistematice și mai eficace ale științei. Locul eticianului e luat de psihiatru care-l ajută pe omul obișnuit să-și înțeleagă lipsa de adecvare la situații și să devină înțelept reconstruindu-și întreaga sa viață pornind din interior.

Pînă nu demult psihologia, și acest lucru e firesc, a formulat problemele cele mai simple ale comportamentului uman încercînd să adune pas cu pas elementele unei înțelegeri globale. Decenii de acumulare însă nu au apropiat într-o măsură cît de cît satisfăcătoare preocupările psihologiei de problemele acute ale comportamentului uman complex. Aspectele analizate de către „psihologia științifică” erau prea elementare, atomizau în mod excesiv persoana umană neavînd acces la palierele sale superioare. Din insatisfacția față de o asemenea situație a apărut psihologia umanistă. Aceasta a căutat să schimbe punctul de atac al obiectului său: să abordeze direct ceea ce este mai specific pentru om — comportamentul său în întreaga lui

complexitate. Cu conștiința clară a relativității rezultatei la care poate ajunge deocamdată, ea a raționat corect că pentru problemele acute ale omului este mai bună o abordare, ori cît de primitivă ar fi, decît o abținere prudentă, scrupuloasă, ca cea dictată de mentalitatea pozitivistă. Așa se explică faptul că psihologia actuală, în ciuda unor dificultăți de tip științific, a început să-și asume tot mai mult misiunea de a învăța pe om să trăiască viața după propria sa măsură, avînd astfel o funcție liberatoare.

Astfel, atenția este orientată spre *analiza comportamentului uman din punctul de vedere al relației cu ceilalți* și se produce o recentrare semnificativă. De la subiectul definit în sine ca o entitate anterioară relației sociale, cum apărea în meditația antică de exemplu, accentul se deplasează către *subiectul care există, se realizează și se definește prin relații sociale*. În acest sens, psihologia modernă își pune ca problemă esențială de analiză relațiile interpersonale. A schimba omul, a-l perfecționa, înseamnă în primul rînd a modifica corespunzător relațiile dintre oameni. Am putea spune, generalizînd, că „înțelepciunea” care se constituie aici nu mai este o cultură a individului autarhic, ci o cultură a relațiilor umane, a colectivității în ansamblu. O asemenea orientare este clar exprimată în ceea ce se numește în ultimul timp „analiza tranzacțională” (transactional analysis) sau „psihologia tranzacțională”, dezvoltată de E. Berne, Th. Harris, E. Shostrom etc. Însuși termenul de tranzacție este relevant din acest punct de vedere. El se referă la comportamentele interconectate ale oamenilor sau, cum arată Th. Harris, „tranzacția constă dintr-un stimul emis de o persoană și un răspuns dat de celălalt, răspuns care, la rîndul său devine un nou stimul la care cealaltă persoană are de răspuns”<sup>2</sup>. În special Berne în lucrarea *Games people play* (Jocurile jucate de oameni), întreprinde o extrem de amănunțită analiză a complexelor structurate de interacțiuni umane, căutînd să detecteze circuitele vicioase, dezumanizante, generatoare în ultimă instanță chiar de boală mentală și, complementar, să identifice condițiile interacțiunii care face posibilă afirmarea, realizarea umană.

<sup>2</sup> Th. Harris, *I am O. K. are you O. K.*, op. cit., p. 89.



Din punct de vedere al conținutului, aceste preocupări nu par a fi spectaculoase. În cele din urmă, ele converg însă către un principiu fundamental, în sine valoros. O atitudine psihică autentică (care reprezintă totodată și normalitatea, sănătatea mentală) este realizabilă numai în condițiile *raționalității*. Omul trebuie să facă față realității, să înțeleagă rațional situația. Ce se opune raționalității sau în termenii preferați de această orientare, „*maturității psihologice*”? În primul rând, o serie de impulsuri naturale sau formate prin experiențele de viață. Este vorba aici de același lucru, în mare vizat și în eticile tradiționale prin termenii de pasiuni, dorințe, înclinații. Ceea ce se adaugă este un cadru conceptual psihologic, de regulă de inspirație psihanalistă, de descriere mai sistematică a lor și de diagnoză a factorilor care le determină. Aceste impulsuri sînt însă ale noastre, ne reprezintă și nu trebuie să ne dezicem de ele. Problemele apar doar cînd aceste impulsuri tind să se realizeze într-un mod irațional, neîntîlnind seama de contextul mai larg și întotdeauna actual în care comportamentul se constituie. Această ignorare a multiplelor aspecte ale situației dă comportamentului dominat de impulsuri un caracter imatur, lipsit de raționalitate. Soluția este deci nu blocarea impulsurilor, a înclinațiilor, a satisfacerii, ci cultivarea lor matură, rațională, subordonarea lor întregului. Doar într-o asemenea situație omul însuși este în poziție de control.

Un alt factor îl reprezintă diferitele tipuri de prejudecăți, de inhibiții, de stereotipuri însușite necritic de către indivizi care conferă comportamentului un aspect rigid, împiedicînd și ele o alegere matură, rațională. Nu este vorba de a respinge normele sociale. Acestea sînt necesare oferind un cadru indispensabil vieții umane. Importantă este însă înțelegerea rațiunii lor, acceptarea critică.

O structură de acest tip este clar exprimată de Th. Harris. El consideră că personalitatea individului este compusă din trei entități distincte care participă la constituirea comportamentului, numite în mod convențional, „*părinte*”, „*copil*” și „*matur*”. „*Părintele*” este definit de către Harris ca o imensă colecție de înregistrări mentale, de evenimente externe impuse sau preluate necritic în perioada primilor ani de viață. Este vorba de stereotipuri, de reguli, norme, recomandări practice. Unele dintre acestea pot fi

utile pentru ghidarea comportamentului, altele pot fi însă eronate, fie de tipul aprecierilor subiective nefundate pe care copilul le preia necritic de la „*părinți*” (prejudecăți de toate felurile), fie reguli și norme care și-au pierdut valabilitatea, sau, pur și simplu, modele de comportament înregistrate deformat de către copil. Toată această cantitate imensă de reguli, norme, evaluări venite din exterior sînt întărite de autoritate, în special de cea maternă și paternă, avînd tendința de a fi reactivate în geneza oricărui comportament. Pentru „*matur*” problema este nu de a le abandona. Acest lucru ar fi și periculos deoarece ele acumulează o experiență ce poate fi utilă, dacă se cunoaște posibilitatea funcțională de raportare la ea. A le părăsi total ar fi de asemenea deosebit de dificil, întrucît întipăririle mentale cu greu pot fi șterse. Ceea ce poate face maturul este de a le *reevalua critic*, de a le confrunta mereu cu situația concretă a alegerii și, în cunoștință de cauză, a le utiliza sau nu.

„*Copilul*” reprezintă înregistrarea mentală a evenimentelor interne, a trăirilor afective, a impulsurilor din prima copilărie. Și aceste înregistrări pot fi pozitive — creativitate, curiozitate, dorința de explorare, de a ști, a experimenta, sentimente de bucurie, de sinceritate absolută etc., —, după cum pot fi și negative — tendințe distructive, de evaziune, subestimarea propriilor forțe, emotivitate exagerată etc. Ca și în cazul „*părintelui*”, „*copilul*”, adică masa înregistrărilor stărilor interne din primii ani de viață, nu poate fi eliminat. Toate aceste înregistrări nu pot fi șterse, ele există în noi și se reactualizează mereu în situații curente, formînd în fapt o matrice unică a personalității noastre. Dificultățile apar cînd comportamentul actual este dominat de „*părinte* sau de *copil*”. O asemenea dominare înseamnă un răspuns comportamental insuficient adecvat la situațiile concrete, datorat mai mult unor prejudecăți sau unor tendințe afective nestăpînite. În contrast cu „*părintele*” și „*copilul*”, „*maturul*” posedă mecanisme specifice prin care utilizează critic informațiile multiple pe care individul le are, elaborînd un răspuns complex și înalt adecvat la situațiile existente. Într-un fel am putea zice că „*el*” semnifică un tip de personalitate care nu mai e dominată de propriul său trecut, pe care și-l

asumă conștient și critic, dezvoltând rațional și în complet control comportamentul.

După cum se poate observa, teoria lui Harris constituie, în mare măsură, o modernizare, în limbajul psihologiei, a strategiilor etice tradiționale. Ea este orientată către ceea ce anticii numeau eliberare interioară. Omul liber, omul matur este cel care face față rațional (deci adecvat, diferențiat) situațiilor reale. Rațiunea reprezintă punctul de vedere al întregii personalități, luând în considerație toate datele necesare. Opusă ei este reacția necritică elaborată în alte tipuri de situații și transferată automat în prezent. Și teoria lui Harris, ca dealtfel toate celelalte, constituite în cadrul analizei tranzacționale, este deosebit de sensibilă la relațiile interpersonale, prin intenția de a fi *strategii ale „trăirii” împreună*. În relațiile lor, oamenii pot să se influențeze profund, orientându-se reciproc fie către un comportament „matur”, „adult”, fie către un comportament neadecvat, nedorit de cei care intră în relație, prin actualizarea „părintelui” sau a „copilului”.

Problema se pune deci în termeni dubli: individul și interrelațiile lui cu ceilalți. Fiecare este responsabil de el însuși, dar, totodată, el poartă răspunderea și pentru ceilalți, fiind un factor de eliberare sau nu. De aceea, o atenție specială trebuie acordată conștientizării impactului asupra celorlalți, a creării unui nou stil constructiv în relațiile dintre persoane, care să susțină orientări mature, raționale, adecvate. Alături de morală, concepută ca totalitate de norme elementare necesare conviețuirii se adaugă aici un set suplimentar de reguli, principii menite a crea un mediu uman pozitiv, stimulatorul pentru dezvoltarea individuală. Nu discutăm aici validitatea teoretică sau practică a analizei tranzacționale, intenția sa ni se pare simptomatică și meritorie: a crea cu ajutorul științelor umane contemporane o cultură a relațiilor interpersonale care să asigure condițiile individuale ale libertății la nivelul mediului de viață cotidian. Din acest punct de vedere contribuția psihologilor la constituirea unei culturi a libertății în planul relațiilor dintre indivizi nu poate să nu fie apreciată.

Raporturile interpersonale nu reprezintă, însă, decât un nivel al vieții sociale. Este clar deci că nu putem reduce cultura libertății la totalitatea regulilor, normelor, valorilor

care asigură un microclimat uman pozitiv. O cultură a libertății trebuie să cuprindă toate nivelurile organizării social-umane, de la cultura interioară a omului la cultura globală a macrosocietății. În acest fel, în cadrul culturii libertății trebuie să se îmbine armonios, stimulându-se reciproc, structuri sociale cu relații interpersonale și structuri ale personalității capabile să promoveze necesități umane autentice.

Înstrăinarea la nivel personal și interpersonal apare identificată pregnant și în lucrările lui Everett Shostrom, unul dintre cei mai cunoscuți psihiatri aparținând orientării umaniste. Vom utiliza pentru ilustrare lucrarea sa semnificativ intitulată *Man, the Manipulator* (Omul, manipulator). Problemele psihologice și cele legate de formarea personalității umane în condițiile unei societăți viitoare, capitaliste, pe care E. Shostrom le abordează sînt clar definite încă de la început, în prefața lucrării sale de către Frederick Perls. „Omul modern, consideră F. Perls, este născut mort. El este transformat într-o simplă păpușă, iar comportamentul său este similar unui «cadavru». El este lipsit de emoții și, deliberat, ajunge o marionetă. Viața sa este foarte plicticoasă, goală și lipsită de sens, fără intenții vii, dorințe și aspirații. El controlează și manipulează pe alții și este prins în țesătura propriei sale manipulari”<sup>3</sup>. Mulți psihologi arată că un astfel de comportament nu poate fi descris în termenii tradiționali ai bolii mentale. Este vorba mai degrabă despre un mod de viață, despre o mentalitate, despre strategii de a face față problemelor vieții. De aceea, aici nu este nevoie de un tratament pur și simplu pentru că nu avem de-a face cu o boală propriu-zisă, ci de o opțiune pentru un stil de viață, de un model de etică. E. Shostrom consideră că un asemenea mod de viață, care în marxism este desemnat prin termenul de „înstrăinat”, își are originea într-o strategie specifică societății de consum pe care o desemnează prin termenul de „manipulare”. „Un manipulator poate fi definit ca o persoană care exploatează, folosește, și sau, se controlează pe sine însuși și pe alții ca pe lucruri în modalități autodefensive”<sup>4</sup>. E. Shostrom, în accepția mai ge-

<sup>3</sup> Everett Shostrom, *Man, the Manipulator*, op. cit., p. VII.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 11.

nerală a psihologiei umaniste, influențată în special de teoria lui A. Maslow, opune manipulării, *autoactualizarea*. Actualizatorul poate fi definit ca o persoană care se apreciază pe sine și pe ceilalți ca persoane sau subiecți cu potențe unice, care își exprimă propriul său sine. Manipulatorul este lipsit de capacitatea de a se bucura de sine însuși, de a-și folosi cunoștințele sale și de a-și lărgi simțul direcției și al creșterii. Pentru el, înțelegerea naturii este utilă doar într-un singur scop — controlul. O asemenea strategie de viață prinde oamenii într-o rețea de depersonalizare în care fiecare încearcă să-i controleze pe ceilalți și la rândul lui este controlat, manipulat. Interesant este faptul că sursa esențială a acestei reificări a omului este considerată de Shostrom a fi extrapolarea sistemului de valori al pieței capitaliste asupra întregii vieți umane care privește omul ca un lucru de cunoscut, de influențat și de manipulat. Obiectivul suprem al pieței este să realizeze „reificarea omului”, să-l depersonalizeze, să-l priveze de propria lui individualitate.

Ilustrativ este modul în care E. Shostrom atribuie caracteristici fundamentale celor două tipuri de existență umană: manipulatorul și actualizatorul<sup>5</sup>:

#### Manipulator

1. *Inducere în eroare*. El folosește șiretlicuri, tehnici de culise. El joacă roluri pentru a crea impresie. Expresia sentimentelor sale e deliberat aleasă să se potrivească ocaziilor.

2. *Lipsă de conștiință de sine* (plictiseală). El nu conștientizează problemele importante ale vieții în mod real. El are o viziune „tunel”. Vede doar ce dorește să vadă și aude ce vrea să audă.

#### Actualizator

1. *Onestitate* (transparență, autenticitate, puritate). El e capabil în mod onest să-și exprime sentimentele oricare ar fi ele. El se caracterizează prin candoare, expresivitate, autentică exprimare de sine.

2. *Conștiința de sine* (responsabilitate, viață, interes). El privește și ascultă în mod deschis la sine și la alții. Este conștient de natură, artă, muzică și celelalte dimensiuni ale vieții.

3. *Controlul* (închidere, de liberare). El joacă viața ca pe un joc de șah. Are aparența de a fi relaxat dar e foarte controlat și controlează ascunzându-și motivele sale de oponent.

4. *Cinismul* (neîncrederea). În sine sa nu are încredere în natura umană. El vede relațiile cu oamenii ca având două alternative — a controla sau a fi controlat.

3. *Libertatea* (spontaneitate, deschidere). El este spontan. Are libertatea să fie și să-și exprime potențele sale. El este stăpînul propriei sale vieți, un subiect și nu o păpușă, un obiect.

4. *Încredere* (credință). El are o adîncă încredere în sine și în alții, în a se raporta și a face față vieții aici și acum.

Opoziția fundamentală pe care Shostrom o face între cele două moduri esențiale de viață constituie în fapt conflictul dintre o viață interioară liberă și una neliberă. Manipulatorul este pînă la urmă neliber. El își denaturează propria sa ființă, își orientează viața pe căi improprii, creînd în comportamentul său toate premisele pentru a anula libertatea sa și a celorlalți. Am putea spune deci, prelungind ideile lui Shostrom, că alienarea, lipsa de libertate interioară (în sensul pozitiv al cuvîntului, de orientare spre sinele autentic) nu poate să fie singulară, ci generează și este susținută de ceea ce am numit noi o cultură a oprimării, a nelibertății. Neautenticul și nelibertatea proliferază, se induc în ceilalți creînd modele de comportare colectivă. Descrierea tipurilor de structuri caracteristice unei asemenea culturi a nelibertății, a înstrăinării este realmente un obiectiv extrem de necesar, din păcate însă foarte puțin explorat. Psihologii umaniști au încercat să facă un inventar cît mai amănunțit al diferitelor mentalități, modele de comportare, tipuri de comportamente asociate cu un mod de viață înstrăinat, reificat. Și, de asemenea, ei încearcă să pună la punct metodologii de reorientare către o viață liberă în sens pozitiv caracterizată prin autoactualizare, prin exprimarea și dezvoltarea potențelor interioare.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 23—24.



Ceea ce atrage atenția de la început unui cercetător marxist citind lucrările psihologiei umaniste de acest tip este, pe de o parte, caracterul simptomatic al problematicei puse — criza structurilor capitaliste a intrat în ultima ei fază atrăgînd după sine o profundă criză a personalității umane (oamenii sînt tot mai insatisfăcuți de viața lor), aspirația către un nou mod de a fi care să depășească înstrăinarea, în sensul prevăzut de Marx, al autenticității umane, al autorealizării exprimînd o necesitate profundă a istoriei —, pe de altă parte, însă, apare cerința raportării vieții individuale, a structurii personalității în funcție de cadrul social. Ce anume a făcut ca omul să devină o persoană înstrăinată, un manipulator al lui și al celorlalți, un reificator de sine și de ceilalți?

De asemenea, se pune întrebarea în ce condiții sociale e posibilă o restructurare esențială a mentalității, a strategiei de viață încît omul să poată să-și clădească existența sa pe libertate, pe exprimare deschisă a propriilor gânduri, sentimente, pe recunoașterea valorii supreme a omului însuși. Cu alte cuvinte, problema pe care marxismul a ridicat-o și o susține este aceea a *condițiilor sociale și culturale în care o cultură a libertății e posibilă*. Psihiatrul, psihologul au pus un diagnostic just: viața individului, relațiile interpersonale sînt înstrăinate în anumite condiții, fiind fundate pe tehnici neadecvate în raport cu esența umană. Este absolut necesar a se cristaliza o nouă mentalitate a libertății interioare, a se reconstrui relațiile dintre oameni pe alte baze care să nu inhibe, ci să permită formarea unui mediu stimulatîv pentru afirmarea fiecăruia. E necesar să se constituie o cultură a libertății și la acest nivel. Dar reconstrucția socială trebuie să implice pentru aceasta profunde modificări de structură. Ea trebuie să conțină în mod necesar mecanisme și posibilități reale de trecere la o organizare socială fundată pe proprietate colectivă, comună. Din acest punct de vedere, ideea lui Marx conform căreia realizarea deplină a libertății este posibilă doar în condițiile unei societăți comuniste reprezintă elementul esențial al procesului de umanizare a lumii contemporane.

## ÎNCHEIERE

Libertatea nu este în epoca actuală doar o simplă aspirație, ci o posibilitate reală. Am putea spune chiar un imperativ. Ea este un obiectiv concret de realizat. Aceasta face ca problema libertății să fie pusă cu necesitate într-o manieră practică atît din punct de vedere al conținutului ei cît și al condițiilor de realizare.

Primul obiectiv pe care ni l-am propus a fost acela de a determina *sensul și conținutul aspirației de libertate*. Ca de obicei, cea mai adecvată definire a unui concept este totodată și cea mai simplă. În acest spirit am definit libertatea ca posibilitate de realizare umană. Aici sînt cuprinse două momente distincte: a. libertatea de alegere, b. libertatea de acțiune.

La nivelul alegerii, omul se confruntă cu o problemă deosebit de dificilă: comportamentul său este rezultatul unei opțiuni permanente între o pluralitate de alternative posibile. Unele dintre acestea îi sînt subiectului indiferente, altele îi sînt potrivnice, iar altele, dintr-un motiv sau altul, îi par atractive, dezirabile. Omul are o mulțime de aspirații, dorințe, înclinații. Acestea pot fi adesea contradictorii. Omul trebuie să aleagă între ele. De aceea nu este suficient a afirma că libertatea rezidă în „a face ceea ce vrei”. Omul poate avea dorințe foarte diferite. Și nu numai atît. Nu orice dorință pe care cineva o poate avea, duce la realizare umană, singura care oferă în mod real sentimentul libertății. De aceea, realizarea libertății presupune o alegere conștientă bine întemeiată. Ea implică

*autocunoaştere*. Pentru a fi liber, omul trebuie să se cunoască pe sine însuşi, să-şi decidă, în cunoştinţă de cauză, propriile sale căi de dezvoltare. În acest sens, libertatea apare aici ca înţelegere a propriei necesităţi.

Alegerea însă este doar o fază. Ea se împlineşte prin *acţiune*. Nu este întâmplător că o preocupare majoră a celor care au meditat asupra libertăţii a constituit-o problema mijloacelor pe care omul le deţine pentru realizarea idealurilor, a aspiraţiilor sale. Astfel, realizarea umană este posibilă printr-un control eficace a trei realităţi fundamentale din care omul face parte: a. natura, b. societatea, c. omul însuşi, ca sistem bio-psiho-cultural. Pentru a fi liber omul trebuie să controleze natura, să facă din aceasta un mediu suportiv, favorabil pentru împlinirea propriilor sale aspiraţii. Istoria omenirii poate fi privită ca istoria creşterii progresive a controlului individului asupra naturii.

Formându-se ca personalitate, modelându-se pe sine, omul a creat un mediu de viaţă mai important decât natura, societatea. Relaţiile sale cu ceilalţi oameni, cu formele de viaţă sociale reprezintă un moment esenţial pentru sine. După cum remarcă Engels, istoria raporturilor dintre om şi societate pare a fi mai puţin lineară decât aceea a relaţiei omului cu natura. Forţele sociale nu sînt, în mod automat, forţe umane. În anumite condiţii ele pot deveni potrivnice, ostile omului, restrîngîndu-i sfera manifestării sale libere. Fenomenul înstrăinării, asupra căruia marxismul a atras atenţia, dîndu-i o rezolvare ştiinţifică, exprimă tocmai acest paradox. De aceea, controlul uman asupra propriei sale vieţi socializate, asupra mediului social constituie un aspect fundamental al lărgirii libertăţii umane. Problema libertăţii nu este posibil a se pune într-un mod real, deplin decât în contextul unei *profunde revoluţionări a societăţii*, a instaurării unui nou tip de relaţii între oameni, a unei societăţi umane socialiste şi comuniste.

Nu trebuie însă uitat faptul că omul însuşi este o realitate caracterizată prin multiple tendinţe. De aceea pentru a fi liber omul trebuie să instituie un control riguros, conştient nu numai asupra mediului înconjurător, ci şi asupra lui însuşi. El are nevoie nu numai de mijloace naturale şi sociale de acţiune, dar şi de „instrumente psihologice”. Libertatea de acţiune trebuie astfel gîndită atît ca *liber-*

*tate exterioară*, cît şi ca *libertate interioară*, ca pasibilitate a omului de a se crea şi dezvolta în conformitate cu cerinţele sale interioare autentice.

Aceste momente constituente ale libertăţii: alegerea şi acţiunea, nu sînt însă linear succesive. Există o circularitate a lor. Alegerea determină acţiunea, după cum, printr-un feed-back specific, şi acţiunea (posibilităţile de acţiune, mai degrabă) stau la baza alegerii. Marx sesiza acest circuit printr-o expresie deosebit de sugestivă: „fiecare epocă îşi pune numai acele probleme pe care le poate rezolva.” În acest sens, cerinţele interne ale individului de a se manifesta liber trebuie conectate cu necesitatea exterioară, cu legitatea dezvoltării sociale. Tocmai această legătură dintre necesităţile interioare şi cele sociale este specifică filozofiei marxiste în înţelegerea libertăţii. În fiecare epocă omul poate să-şi realizeze aspiraţia sa de libertate prin promovarea propriei sale necesităţi doar de-a lungul posibilităţilor oferite de condiţiile sociale particulare. Liber (într-un grad oarecare) a putut fi doar acel individ care a înţeles necesitatea istorică şi a reuşit să-şi înscrie acţiunile pe coordonatele acesteia.

Analiza eticilor antice oferă un caz privilegiat pentru a pune în evidenţă relaţia dialectică dintre necesităţile interioare ale omului şi posibilităţile exterioare ale societăţii în modelarea strategiilor de viaţă. În acest sens, ele reprezintă nu „erori”, „căi greşite”, ci modalităţi posibile pentru individ de a-şi maximiza libertatea interioară, într-o lume potrivnică, ostilă.

Societatea socialistă şi comunistă oferă pentru prima dată în istorie condiţii favorabile pentru realizarea deplină a idealului de libertate: controlul omului asupra naturii, societăţii atinge culmi raţionale, ştiinţifice, propice împlinirii umane integrale. Astfel, putem spune odată cu Engels că societatea socialistă reprezintă saltul omenirii în imperiul libertăţii.

Realizarea libertăţii nu este însă numai funcţie de o serie de condiţii general-obiective. Se impune ca pe baza acestora să se creeze în mod conştient, deliberat forme culturale şi chiar psihologice prin care libertatea să fie promovată, dar mai ales cadrul social al realizării libertăţii, posibilitate oferită de societatea noastră socialistă. Începînd cu premisele economice şi sfîrşind cu formele de condu-

cere (participarea democratică, autoconducerea), societatea noastră se află în plin proces de cristalizare a acelor cadre sociale structurale care formează substanța necesară a ceea ce se poate numi o societate liberă.

Ea conturează, totodată, cadrul cultural necesar realizării libertății. Înțelegem astfel prin cultura libertății *totalitatea modelelor de gândire, simțire, acțiune, cristalizate la nivelul colectivității care încurajează și promovează un comportament în sensul actualizării necesităților, cerințelor autentic umane definitorii pentru individ și pentru fericirea sa.*

Societățile bazate pe exploatare au generat o cultură specifică a oprimării, a înstrăinării umane. Prin aceasta sînt cultivate și întreținute atitudini de acceptare a dominației, a manipulării, a unei existențe sociale nelibere.

Cultura libertății nu este doar o formă de exprimare a libertății, ci instrumentul ei esențial. Omul nu poate deveni liber în calitate de individ izolat ci doar împreună cu ceilalți, în cadrul colectivității. Iar cultura semnifică în fond conștiința de sine a întregii colectivități.

Libertatea are nevoie, pentru a se cristaliza deplin, autentic și de un cadru psihologic specific realizării umane: atît la nivel individual — un nou tip de personalitate umană —, cît și la nivel interpersonal — noi relații între indivizi. Pe această bază se formează și se dezvoltă un mediu psiho-social cu adevărat liber.

## CONTENTS

INTRODUCTION . . . . .	7
------------------------	---

### Part I

#### THE CONCEPT OF FREEDOM IN THE VIEW OF PHILOSOPHY AND SCIENCE

1. Difficulties and perspective in defining the concept of freedom . . . . .	13
An actualized dilemma: freedom or determinism . . . . .	13
The elements of the definition of freedom . . . . .	19
2. The freedom of choosing . . . . .	21
Are the alternatives equal or unequal? . . . . .	21
The dialectical perspective regarding relationship between determinism and freedom in choosing . . . . .	32
The responsibility as a form of determinism . . . . .	39
The contents of freedom . . . . .	64
3. The freedom of action . . . . .	82
External and internal conditions of freedom . . . . .	82
Freedom and determinism on the action level . . . . .	87

### Part II

#### SOCIAL, CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL CONDITIONS OF FREEDOM

1. Social context of human freedom . . . . .	98
Individual freedom and collective freedom . . . . .	99



## SOMMAIRE

INTRODUCTION . . . . .	7
------------------------	---

### Première partie

#### LE CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LA PERSPECTIVE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE

1. Difficultés et perspectives dans la définition du concept de liberté . . . . .	13
Un dilemme actualisé : liberté ou déterminisme . . .	13
Les éléments d'une définition de la liberté . . . .	19
2. La liberté de choix . . . . .	21
Les alternatives sont-elle égales ou inégales ? . . . .	21
La perspective dialectique sur le rapport : déterminisme — liberté de choix . . . . .	32
La responsabilité en tant que forme du déterminisme .	39
Le contenu de la liberté . . . . .	64
3. La liberté d'action . . . . .	82
Conditions extérieures et intérieures de la liberté . .	82
Liberté et déterminisme au niveau de l'action . . .	87

### Deuxième partie

#### LES CONDITIONS SOCIALES, CULTURELLES ET PSYCHOLOGIQUES DE LA LIBERTÉ

1. Le cadre social de la liberté humaine . . . . .	98
La liberté de l'individu et la liberté collective . . .	99